



TITLE:

初期読本の研究(Dissertation_全文
)

AUTHOR(S):

田中, 則雄

CITATION:

田中, 則雄. 初期読本の研究. 京都大学, 1996, 博士(文学)

ISSUE DATE:

1996-03-23

URL:

<https://doi.org/10.11501/3110442>

RIGHT:

③

初期読本の研究

田中則雄

目次

序 説	三
-----	---

第一章 近世初期の教訓意識と宋学	一一
——文学観の基礎にある思考をめぐって——	

第二章 「載道」と「人情」の文学説	三九
——近世中期における小説観の展開——	

第三章 初期読本における「信義」の主題	六五
——庭鐘・秋成作品を中心に——	

第四章 京坂における白話小説の流行	八七
——『剪燈隨筆』のことなど——	

第五章 都賀庭鐘の読本と寓意	一〇九
——「義」「人情」をめぐって——	

第六章 上田秋成と当代思潮	一三三
——不遇認識と学問観の背景——	

初期読本の研究

田中則雄

序 説

本研究は、都賀庭鐘・上田秋成の作品に代表される初期読本の成立事情を、当時の文壇の思潮という背景との連関において考究しようとするものである。

西鶴の没後やがて下降線を辿って行つた浮世草子は、近世中期に至ると末期的頹廢を呈していた。これに飽き足らぬ人びとの間に、新しい小説を望む氣運が高まり、中国白話小説愛好の風潮を生み、更にはそれを範とする初期読本が文壇に登場するに至つた。いま、末期浮世草子には見られず白話小説のみに備わる特質を挙げると、話の構成が緊密であること、作中人物の性格付けが明瞭であること、人生有意義な思想（寓意）を備えること、人物の心情描写に意を用いていること、などとなるが、これらはそのまま初期読本の特質でもあつたことになる。それは、もとより初期読本は、白話小説の愛好家でもあつた作家たちが白話小説の影響のもとに創作したものである故当然である、と説明してしまえばそれまでである。しかし、いかなる影響を受けるか（何を学ぶか）という問題は、常に、影響を受ける主体の側のあり方に与るものである。因みに白話小説には前記以外にも例え

ば、庶民性、現代性を備えるなどの特質もあるが、かかる点は初期読本に取り入れられたとは言い難い。即ち初期読本作家たちは何らかの理由によつて、殊に前記の如き点を選んで学び取り、自己の創作へと反映させて行つたものと考えなければならぬのである。

白話小説から初期読本へと取り入れられた前記の諸特質に関しては、各々独立的な関係にあるものではなく、詮ずるところ、人生有意義な思想（寓意）を備えること、人物の心情描写に意を用いることの二点に収斂されると言つてよいのではなからうか。換言すれば、“人間の生き方を描く”という大きな動機に発して、構成も性格もそのことに参画してくる、ということではなかつたかということである。

恰も初期読本が成立した近世中期、漢詩文壇を中心に、文学とはいかにあるべきかについでに議論が盛んに唱えられていた。そこで展開された論は要するに、“文学は「道」（思想・倫理）を述べるものである”、“文学は人間の情を述べるものである”という伝統的な儒教的文学論に集約される。但し、それは単に伝統的な説の墨守に過ぎなかつた、と見るのは妥当でない。即ちそこには、文学を、人間いかに生きるべきかの問題と決して切り離さないという姿勢を貫こうとする意図があつたことが窺えるのである。かくして京坂の白話小説家とその周辺の人びとにもこの種の発言があることを考えるとき、前述したような白話小説の受容のあり方も当時の文壇のかかる趨勢に由来するものであつたように思われてくるのである。

ところで近世において、文学に携わる人びとが論理的思考の拠り所としたもののうち最も基本的なものは儒学思想であつたと言つてよいであろう。そのことは、近世初期に宋学が仮名草子などの教訓に取り入れられたこと、古義堂門下の人びとを中心に白話小説愛好の風潮が起つたこと、徂徠学の思想が近世中期の文人意識を根拠付けたことなどと挙げても、窺い知れるところである。殊に近世中期においては、徂徠学による宋学批判と、更にそれに対する反徂徠学側からの逆批判などにも窺えるように、儒学思想界内部でも、近世初期にはなかつた論理の緻密化、理解の深化が見られるようになる。前述した“文学とはいかにあるべきか”についての議論もかかる状況の中で唱えられたものである。かくして庭鐘が『英草紙』序、『義経磐石伝』跋に、小説とは「俗の敝^{いましめ}」となる寓意を述べ、また「人情」を描くものであるとする自らの小説論を披瀝しているのを見ると、当時の文壇の人びとの基本的姿勢が読本作家にも貫流していることが知られるのである。近世中期にはまた、老荘思想にも強い関心が払われ、一種の流行現象を呈する。更には、老荘に備わる自然随順論をも踏まえながら国学思想が成立するに至る。秋成が創作活動を開始した時の状況は正にこのようであつた。即ち初期読本作家は、小説とはいかにあるべきかという基本的見解を述べ、あるいは自らの作品に取り上げる主題に関して分析・解釈を行うなどに際して、当時の思潮の中で培われてきた論理的思考の方法に拠り所を求めたのである。特に本研究で中心的に扱った庭鐘と秋成に関しては、それが顕著に窺えるように思う。

このように、白話小説の受容、作家自身の思考の拠り所、という初期読本に関する基礎的な問題を考えようとするとき、思潮の研究が不可避であることに改めて想到するのである。以上が、本論中に掲げた中村幸彦先生、日野龍夫先生はじめ先学の論考に導かれつつ、初期読本の成立を文壇の思潮という背景のなかで捉えるという方法を試みようとした、私なりの意図である。

論の構成は以下の如くである。第一章「近世初期の教訓意識と宋学——文学観の基礎にある思考をめぐって——」、第二章「「載道」と「人情」の文学説——近世中期における小説観の展開——」は、初期読本発生の基底となつた小説観の成立の経緯についての考察である。前述した庭鐘の論は、当時漢詩文壇を中心に行われていた議論を基本的に踏まえながら、それを小説論へと発展させたものと思われる。このことを辿るべく、当時の漢詩文論の中に文学全般に通じ得る基礎的な理解が提示されていることを明らかにしようとする。但し述べたように、かかる議論は伝統的な儒教的文学論を掲げつつ行われたものである。故に、発言の表面のみを見れば近世初期に述べられた論と何ら変わらないということになる。そこで第一章で一旦年代的に遡って近世初期の論を検討し、然る後に第二章ではそれと対比しつつ近世中期の論の特質を論ずる。かくして近世中期の論に至って、依然伝統的な表現によりながらも、理解の内容においては新たな深化が生じていることを跡付けよ

うとした。なお第一章で教訓の書における宋学の受容という現象について取り上げたのは、この現象を通じて、当時の文学観をも規定している基礎的な思考のあり方が顕著に窺えると考えたからである。それは恰も第二章で、近世中期の文学論をその基礎にある儒学思想との連関の中で捉えようとした点と対応する。

第三章「初期読本における「信義」の主題——庭鐘・秋成作品を中心に——」、第四章「京坂における白話小説の流行——『剪燈隨筆』のことなど——」は、初期読本作家とその周辺の人びとによる中国白話小説受容についての考察である。ここでは主として、初期読本作家とその周辺の人びとが、白話小説に頻出する「信義」「俠」などの主題に殊に関心を寄せていたことを論ずる。第三章では、庭鐘と秋成が「信義」という主題を作品化した契機は共に、『水滸伝』『三国演义』などの白話小説の読書を通じてこの主題に触れたことにあったと思われるが、実際作品においては、各々独自の関心に基づいて問題を追究していることを述べた。なお第四章では、初期読本作家の周辺に位置した白話小説愛好家の著述を手掛りに、白話小説の特質に関していかなる認識がなされていたかという問題にも言及した。

第五章「都賀庭鐘の読本と寓意——「義」「人情」をめぐって——」、第六章「上田秋成と当代思潮——不遇認識と学問観の背景——」は、言わば初期読本作家各論であるが、何れも当時の思潮との関連において作家の基本的思考の特質を捉えようという意図によつ

ている。第五章では、当時の文壇の文学観に基づくと思われる庭鐘の小説観が、その実作品においていかに実践されているかを辿ろうとする。第六章では秋成に関して、浮世草子作家時代から晩年に至るまで一貫して見られる不遇というテーマの追究、また晩年における独特の古代観、学問観の形成を支えた思考の特質について論じ、この思考に当時流行現象を見せていた老荘思想と通ずる面が認められることを述べた。

第一・二章の小説観の考察は、初期読本の成立というところに問題点を絞って、専らその創始者である庭鐘の論に即しての検討となったが、小説を、人間いかに生きるべきかの問題と切り離さないという基本線は、秋成をはじめ後続の作家たちにおいても守られているように思う。

小説を、人間いかに生きるべきかの問題と切り離さないということは、小説を教導の方便とするということと必ずしも同じではない。庭鐘は作中で、自己の鬱憤を晴らすために「世の安寧」を損なってはならぬと述べている。これは決して、社会のためには個人は犠牲になるべきであるなどという思想を読者に教えようとしているのではない。ここに言う「世」は、個人よりも大きな単位としての社会、というような単純な意味では恐らくない。庭鐘の思考は、「人間として、より普遍的な」正しさとは何かということの追究に向けられているように思う。また一方ではこのことによつて、庭鐘の小説は信義、忠義などの

テーマを描いて、近松の「義理」、西鶴の「武道」とも異なる新しさをも獲得し得ているように思う。秋成は、現実の不条理は如何ともなし難く安んずる以外にないと言う。但し、現実の不条理であるという事実に気付くのみでは小説は生まれない。秋成は、そのような不条理をもたらす所以のものは何か、という問いかけを持続けたことによつて、この問題への追究を深めることができたのである。このように、作品を通じて、人間いかに生きるべきかを問うという意識を明確に持ち続けたところに、初期読本作家の基本的姿勢を認めたいと思うのである。

第一章

近世初期の教訓意識と宋学

——文学観の基礎にある思考をめぐって——

一

本章と次章では、初期読本発生の基底となった近世中期の小説観の成立の経緯について考察する。この近世中期の小説観の特質を明らかにするためには、一旦近世初期にまで遡った上で、初期から中期にかけての展開の様相を辿っておく必要があるように思われる。それは次のような事情による。

恰も読本の成立した近世中期、漢詩文壇を中心に、文学とはいかにあるべきかについての論が盛んに唱えられていた。かかる論は、次章に述べるが、読本作家の小説観とも深く関連しているものと思われる。さてその主要な論点は二つあった。一つは、

夫れ古の文や、道を載するの器、文武世教に補ひ有り。

(武田梅龍『武梅龍先生書牘』、宝暦五年刊)

の如く、文学とは「道」（思想・倫理）を述べるものであるとの説（以下これを「載道説」と称する）である。いま一つは、

人の心を種としての語、詩は性情をいふの詞は、詩歌の本とする所……

（五井蘭洲『茗話』巻上）

の如く、文学は人間の情を述べるものであるとの説（以下これを「性情説」と称する）である。但し表現の上ではこれらと全く同様の説が、既に近世初期、儒学者たちを中心に述べられていた。いま林羅山の発言の中から「載道説」と「性情説」を掲げてみる。

四書六経の古文為る、是れ皆道德の器也。道を載せて後世に之く所以なり。

（『羅山林先生文集』巻六十六「随筆二」）

嗚呼詩は性情を言ふ。之れを要するに正に歸して后に止むのみ。

（『同』巻五十三「題跋三」）

しかし近世中期の説においては、表現は近世初期の説と同様であろうとも、その理解の内容に変化が生じてはいないであろうか。かくして近世中期の論者がかかる発言を通じて述べようと意図しているところを把握するには、一旦近世初期の説にまで遡って、それと対比的に検討することが必要になる。その際、文学とはかくあるべしという類の発言自体を検討の対象とするのみでは不十分であつて、かかる発言の基礎にある思考にまで立ち入った上で、近世初期と中期の論者が、同様の表現に拠りながらそれぞれ何を述べようとして

いるかを把握しなければならないことになる。

そこで先ず本章では、近世初期に唱えられた「載道説」と「性情説」の基礎にいかなる思考があるかという問題を考えてみる。それに際してここでは、この時期続々と現れた啓蒙書、仮名草子作品における宋学の摂取という現象を取り上げる。それは、当時宋学が、論理的体系としては最も細密なものであつた故、人びとの思考の拠り所として最も有力であつたと思われるということにもよるが、本論において特に強調したいのは寧ろ以下のような点である。

宋学は、中世に伝来して以来禅林などで研究されるにとどまっていたが、近世初期に至ると、朝鮮本の宋学関係書が舶載されたことも影響して広く浸透普及した。この流れを承けて、教訓の書——啓蒙書、仮名草子作品の中にも、宋学の概念を取り用いるものが現れた。次に掲げる『仮名性理』は、老母のために儒学の教えを平易に解説するという体裁で書かれた啓蒙書である。

儒道には此性^{この}は天の性^{この}をうけ得て生れ、また本の天へ性^{この}かへると落着なり。しかれども心にいつはり有て人をそこなひ、人をそねみ、心よこしまにして、おごりをきわめたるものは、此世にては天のせめをうけ、その身亡るか、また子孫にいたりてほろび、また死てのち此心るろうして天にかへらざるなり。これによりて天をおそれ、明德^{あきらか}を明^{あきらか}にして、心をまことにし、五常五倫をおこなひ、慈悲^{もつぱら}を専^{もつぱら}にして、此性^{この}天

の本土に帰る事をたのしむ。

この時期の教訓の書の多くと同様、ここでも善因善報・悪因悪報の論を導入して人倫規範の遵守を教訓するという方法をとる。かくして「性」「明」「明德」「誠」「意」など宋学の概念も、この因果応報論と融合して説かれている。しかし、これは本来宋学とは相容れない行き方である。即ち朱熹は、因果応報論そのものを明確に否定していたのであった。

禍福報応の説、又た以て愚俗を鉗制して以て衣食を資足するの計を為すに足れり。

(『朱子語類』卷百二十六)

(仏家の側でも因果応報を)信ぜざる底有りとも雖も、依旧這箇を離るるを得ず。他の幾箇の高禪の如きは、縦へ説ふこと高殺なるも、也た依旧這箇を掉捨し下さず(捨てきれない)。将て去きて人を愚す。(同)

しかも宋学とは元来、自己の道德的修養に始まり政治的实践へと到達すること(「修己治人」を標榜する「士大夫の学」であって、人倫規範の遵守を教訓すること自体を目的とするものではなかった。かくして宋学が教訓の書に取り用いられるに際しては、単に平易に和らげて説かれたのではなく、本来の論理自体が何らかの変形を受けたのではないかと考えざるを得なくなるのである。

さてこの変形は、教訓の書において初めて生じたものではなく、林羅山・山崎闇斎などの儒学者をも含めた、この時期の人びと全般の宋学に対する理解のあり方を大きな背景と

するものではないか。然りとすれば、この変形の跡を辿ることによって、前記の如き文学観にも関与しているであろう、この時期の人びとの基礎的な思考を窺い得るのではないかと、というのが本章の基本的な観点である。そこで特に問題としたいのは、この時期の論全般に、修養論に関して宋学本来と異なつた理解が認められるという点である。

朱熹は修養論として、「居敬」と「窮理」の二つの方法を掲げていた。「居敬」とは、自己の内面を専一集中に保つという言わば主観的修養法であり、「窮理」とは、外界の事物の道理を窮めるといふ言わば客観的修養法である。かくしてこの二つの修養法の同時進行によって人間の完成を目指すというのが、朱熹の持論であった。

学者の工夫は、唯だ居敬・窮理の二事に在り。此の二事は互に相ひ発す。窮理を能くすれば、則ち居敬の工夫は日に益々進み、居敬を能くすれば、則ち窮理の工夫は日に益々密なり。……(居敬と窮理は)其の実、只是一事なり。(『朱子語類』卷九)

ところが以下に検討するように近世初期の論においては、この二つの修養法のうち殊に「窮理」論が捨象されるという傾向が認められ、且つそのことが、教訓の書における宋学の摂取という現象とも深く関連しているように思われるのである。そこで、後に日本側の論者たちの発言と比較するために、先ず朱熹における「窮理」論の要点を概観しておくことにする。

朱熹は、『大学』の「格物致知」なる句を註釈し、それは事物の道理を窮めるという「窮理」の修養法を言うものである、と規定した。

所謂「致知在格物」とは、吾の知を致さんと欲すれば、物に即きて其の理を窮むるに在るを言ふ。……大学の始めの教へは、必ず学ぶ者をして凡ての天下の物に即きて、其の已に知れるの理に因りて益々之を窮め、以て其の極に至るを求めざること莫からしむ。力を用ふるの久しき、一旦豁然として貫通するに至りては、則ち衆物の表裏精粗、到らざる無く、而して吾が心の全体大用も明らかならざる無し。

(『大学章句』格物補伝)

この「窮理」論に関しては、「一旦豁然として貫通するに至りては」云々のくだりを挙げて頓悟的、悟道的など見なす向きもあるが、これは妥当な理解ではない。「窮理」の修養とは、「貫通する」という地点に到達するまでの、「益々之を窮め」「力を用ふるの久しき」、漸進的な営みに他ならないのである(中国文明選『朱子集』七三・九一頁、三浦国雄氏の解説参照)。そのことはまた、「窮理」論を政治の実践的場面に適用しようとした次の論において確認できる。朱熹は政治の腐敗、北方の異民族との闘争などの問題を挙げ、その解決には「窮理」が不可欠であると、皇帝に上奏した。

古は聖帝明王の学、必ず將に格物致知して、以てその事物の変を極め、事物の前に過ぐる者、義理の存する所をして纖微畢く照らし(直面する事物の道理を微細にわたつて明らかにし)、心目の間に瞭然として、毫髪の隠をも容れざらめんとす。則ち自然にして、意誠に心正しくして、天下の務めに應ずる所以は、一二を数へ黑白を弁ずるが若し。

(『朱子文集』卷十一「壬午応詔封事」)

傍点部分は、前引の「益々之を窮め、以て其の極に至る」という「窮理」に相当する。次の上奏文も同様の論である。

(陛下は)未だ嘗て理に即きて以て事に應ぜず、故に天下の事、未だ明らかならざる所多し。是を以て举措の間、動もすれば疑式に涉り(判断に迷い)、聴納の際、未だ蔽欺を免れず(進言を聞き入れる際、欺かれざるを得ない)。……願はくは陛下、清間の燕(政務のいとま)に、博く真儒の此の道を知れる者を訪ひ、講じて之れを明らかにせしめ、之れを経に考し、之れを史に驗し、而して之れを心に会し、以て当世無窮の変に應ずれば、則ち今日の務の、当に為すべき所のものは、得て為さずんばあらず、当に為すべからざる所のものは、得て止まずんばあらず。以て臣下の忠邪、計慮の得失に至るまで、燭照数計を待たずして(あれこれ検討するまでもなく)、可否黑白判然たり。

(『同』卷十三「癸未垂拱奏劄 其一」)

右の二つの上奏文にそれぞれ「その事物の変を極め」「当世無窮の変に應ずれば」などと

言うように、朱熹は先ず、人間の直面する現実には複雑多様な変化を含む、と捉えている。かくして、その現実在即して「理」を窮め、その「理」に則って行えば、直面する問題への至当の対応ができると考えたのであった。

朱熹はまた一方で、「理」とは、根源的な一理（「太極」）があつて、且つそれが各々の事物に分在するという形をとるものであるという「理一分殊」論を唱えるが、この論が「窮理」論を成立させる根拠となつていたのである。

凡そ道理を見るには、大頭腦の処（根源の理）を見得て分明なることを要す。下面の節節は、只是此の理の散じて万殊と為りしものなり。……且如へば、（『孟子』に言う）「惻隱の端」は、此れより推し上れば、則ち是れ此の心の「仁」なり。「仁」は即ち所謂「天徳の元」、「元」は即ち「太極の陽動」なり。此くの如く節節、推し上れば、亦た自づから大総腦の処を見得ん。若し今、太極の処を看得て分明なれば、則ち必ず能く天下の許多の道理条件は皆此れより出づるを見得ん。（『朱子語類』卷九）即ち、複雑多様な現実在即して「理」を窮めて行き「豁然として貫通するに至る」という「窮理」論とは、「理一分殊」論に沿つて言えば、「分殊の理」から「一なる理」（「太極」）へと到達すべく「節節、推し上る」という営みであつた。「益々之を窮め」「力を用ふるの久しき」、漸進的な営みとされていた所以である。

ところで宋学は「大義名分」論、即ち画一的に上位者への絶対服従を強要する思想であ

ると、往々にして見なされているようである。しかし実際のところは、以上見てきたような思考を前提に据えているが故に、忠孝等の人倫規範を論じても、それをいかなる形で実践するのが至当かを問う、という発想を備えるものとなつてゐる。

（心に備わる「明德」を発現するに当つては）本自より一箇の当然の則有り。之れに過ぐれば不可、及ばざるも亦た不可なり。且らく孝を以て之れを言へば、孝は是れ明德なり。然れども亦た自づから当然の則有り。及ばざれば則ち固より是ならざるも、若是し其の則を過ぐれば、必ず股を封く事（薬効ありとして病氣の親に自分の股の肉を食わせること）有り。須是らず当然の則の田地に到りて遷らざるを要す。

（『朱子語類』卷十四）

親への孝もひたすら献身的であればよいというものではなく、その実践に当つては必ず「当然の則」が求められねばならない。このように宋学の「窮理」論とは、現実在即して「分殊の理」から「一なる理」へと到達すべく窮めることにより、人倫規範の至当なる実現のあり方を求める、という営みであつたと解し得るようである。

ところが前述したように、近世初期の論においては、この「窮理」が捨象される傾向が顕著に認められるのである。捨象と述べたのは、最初から「窮理」の必要に言及しないか、あるいは言及しても前節に見たような宋学本来の論理が失われているということである。ここでは先ず、教訓の書における宋学の摂取という現象の生じた背景について窺うべく、儒学者たちの論を検討の対象としてみる。

この時期の儒学者たちの説く修養論には、「居敬」にのみ言及して「窮理」には言及しないものが多い。朱熹を崇敬し、自らその忠実な継承者であろうと標榜したことで知られる山崎闇斎でさえ、この傾向は免れない。阿部隆一氏の指摘される通り闇斎の修養論には、「居敬」のみを偏重し、内面さえ正せば外に現れた行動も自ずと正しくなるとする理解が認められる（「崎門学派諸家の略伝と学風」、日本思想大系『山崎闇斎学派』所収）。『文会筆録』卷三に、『大学』のいわゆる八条目（格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下）を論じて言う。

八条目は明德・新民の事、其の道至善に止るに在て、伝者之れを釈して敬みて止ると曰ふ。恟慄は敬の中に存するなり。威儀は敬の外に著はるるなり。此れ則ち八条目皆敬に由る。

これでは八条目に含まれる「格物致知（窮理）」も、「居敬」に包摂されることになる。また『敬斎箴講義』に、次のように述べる。

抑人ノ一身ニハ五倫^{コトゴト}畢ク備テ、其身ノ主ト成ル物ハ心也。故ニ心敬スレバ、一身修ツテ五ツノ序デモ明也。

即ち闇斎は、修養は詮ずるところ「居敬」一つに集約されると理解していたのであって、「居敬」と「窮理」のあくまで同時進行を説く朱熹の方法を忠実に踏襲したのではなかった。さて闇斎は『拘幽操』跋に、『礼記』『郊特牲』の「天先^ニ乎地」、君先^ニ乎臣」。其義一也」を掲げたが、門下の浅見綱斎はそれを解説して、

上下尊卑ソレゾレニ名分ガ立テ、万古動カヌモノ。天地ノ位ト同ジコトデ、何デアレ、君ハ臣ヲスベテ引廻シ、臣ハドコマデモ君ニ従フテ、フタツナラヌガ、各当然ノ道理ゾ。
（『拘幽操師説』）

と言う。このように内面的修養のみを偏重して、人倫規範をいかなる形で実践すべきかという点を問わないのであれば、規範にひたすら献身的に随うべきであるとの論に至り着くのは必然的であった。

この時期の論には「窮理」への言及自体がきわめて少ないが、皆無というわけではない。しかしそれらの論も宋学本来の「窮理」論とは異なる内容のものとなっている。野間静軒の『沈静録』（寛永十八年成立）には、「理」を知ることが必要であるとの論が見える。

理を知りて行ふ者は白昼に路を見ること分明にして行くが如し。自づから差錯無し。理を知らずして行く者は昏夜に見る所無くして冥に行くが如し。偶々路と適会する者

の有りと雖も未だ差ひ有ることを免れず。

(卷二)

しかし結局のところ、

事を作すは切に須く謹慎仔細にすべく、最も怠忽疎略にすべからず。……心を操る、こ
と一なるときは則ち義理昭著にして昧からず、一なるときは則ち神氣凝定して浮ばず。
養徳養心、心を操るの一法に過ぐる事莫し。

(卷一)

「理」を知るための方法も内面的修養に帰結するとしていたのであつて、朱熹のように事
物に即して窮めて行く営みを説いたのではなかつた。

また松永尺五は、「理一分殊」論を挙げつつ「致知格物」(窮理)の必要を説いており、
一見朱熹の論を踏襲するかのごとくである。

天地森羅万象、事事物物、次第二疑ナクキハメテ、天道ト心法トヲアキラカニミガキ
テ、天人一理ノ旨ヲシレバ、万物モ一太極ヨリ分散シテ出デテ、万物ニヲハヨハ一太
極ヲ具シタリ。万物オホシトイヘドモ、約ムレバ一太極ニ歸スル也。シカレバ理一ニ
シテ、分ハ殊ナリ。一ニシテ二ツ、二ツニシテ一ナルモノナリ。……コノ理ヲ推シテ
一切ヲシルヲ致知格物ノ工夫ト、大学ニノセラレタリ。(『彝倫抄』、寛永十七年刊)
しかし朱熹においては、「分殊の理」を「節節、推し上る」、漸進的に窮めた結果として
「一なる理」に到達するとされていたのであつて、両者を「約ムレバ……歸スル」などと
短絡させることはあり得なかつた。尺五が言おうとしているのは要するに、右に言う「天

人一理」、即ち「天地森羅万象、事事物物」に秩序があるのと同じく人心にも本来秩序が
備わるということである。従つて尺五の言う「窮理」とは、

学は理を窮むることを貴ぶ。……心は天理なり。心の外豈に道有らんや。天理は人心
の固有なり。道は之れを日用彝倫の外に求むることを待たず。此れを捨てて何ぞ他に
求めんや。

(『同』自跋)

と、やはり内面を正しくして人倫規範に随うの論に帰結するのである。

ところで林羅山は、程朱の「窮理」論を踏襲すると自ら言明している故、ここに挙げて
検討せざるを得ない。

今、程朱を崇信し、乃ち格物を以て窮理の謂ひと為す。

(『羅山林先生文集』卷五十三「題跋三」)

しかし実際のところ羅山の「窮理」論は、宋学本来とは異質な内容のものとなっている。
羅山は、「窮理(格物致知)」を次のように敷衍する。

君臣父子は外物なり。君父を捨てて而る後に忠孝を為んや。然れば則ち外物果して禦
ぐべからず、又た棄つべからず。譬へば鏡の明を棄てて照らすべからざるが如し。万
物は各々事有り、事ごとに各々理を具ふ。理は乃ち心の性なり。心と性とは元は一な
り。形氣に拘り私欲に蔽はれ、之れを一にすること能はず。是を以て聖人は『大学』
の書を著し、人に教ふるに其の心と理とを二つならざらしめんと欲す。而して后、指

示して曰く、知を致すこと物を格すに在りと。格物の義大なるかな。(同)

万物万事には「理」が備わる。その「理」は本来、人間の心に内在する「性」と一致している。しかし現実には心は混濁を受けている故、それを再び「性(理)」に復歸させるべく修養することが必要である、と。しかしこれは、「分殊の理」から「一なる理」へと漸進的に窮めて至当の対応策を得るという観点を欠くという点において、松永尺五の論と同軌の理解である。そのことは次の『三徳抄』の一節にも窺える。

ヨロヅノコトハリヨキハメントナラバ、天ハ何ユヘニタカキゾ、地ハ何ユヘニアツキゾ、火ハ何ユヘニ物ヲヤクゾ、水ハ何ユヘニ物ヲヌラスゾ、昼ハ何ユヘニアカキゾ、夜ハ何ユヘニクラキゾ、人生ケルハ何ユヘゾ、死ルハ何ユヘゾ、親ニ孝ヨスルハ何ユヘゾ、親ノ子ヲ思フハ何ユヘゾ、ナンド思フ時ニ、ミナ自然ハコトハリアリ。ソノコトハリコトゴトク窮メシル時ハ、万物シナジナ多シトイヘドモ、其コトハリト人ハ心ト又元来一ツ也。一ツノ理ヲミナキウムレバ、ヨロヅノ理カヨイテ不同ナシ。

これは万事万物の現象と、人間が人倫規範に随うことが、共に必然である(「自然ノコトハリ」)という点で合致している、と説くにとどまっている。

かくして、例えば同じく君臣秩序を論じてても、羅山の論点は朱熹のそれとは異なるところに置かれることになる。朱熹は、君臣秩序などの実践はあくまでも「窮理」を介した上でなされなければならないと論じていた。

今の学者は、但だ一辺を見るに止まる。……且如へば忠を為し孝を為し仁を為し義を為すに、但只だ眼前に拠りて箇の皮膚を理会し得れば便ち休し、都て曾く那の徹心徹髓の処を理会し得ず。……又た天下の万事の如きは、一事に各々一理有り。須是らず一一理会して徹らしむべし。不成や只だ天は吾れ其の高きを知るのみ、地は吾れ其の深きを知るのみ、万物万事は吾れ其の万物万事たるを知るのみと説道はんや。

(『朱子語類』卷十八)

朱熹はここで「天高地低」という事象を挙げるが、その「高低」という事実のみを見て終わることなく、そこから「徹心徹髓の処」に至るまで窮めて行く必要がある、と論を進めている。ところが羅山は同じく「天高地低」を挙げながら、それを君臣の上下秩序と直接重ね合わせてしまう。

天ハ上ニアリ地ハ下ニアルハ、天地ノ礼也。此天地ノ礼ヲ人ムマレナガラ心ニエタルモノナレバ、万事ニ付テ上下前後ノ次第アリ。此心ヲ天地ニヨシヒロムレバ君臣上下、人間ミタルベカラズ。

(『三徳抄』)

ここでは「天高地低」であること自体が「理」であって、それ以上の「徹心徹髓の処」が問われることはない。羅山の論点は、前掲「題跋三」の論に即して言えば、「天高地低」という理と、人が「君臣上下」に随うという性とが相互に合致している、というところにある。

朱熹は「徹心徹髓の処」まで窮めて、君臣秩序の至当な実現のあり方を求めようと発想する。従って、

但だ理を窮るの上は、須^{かな}是らず見得ること十分に徹底して極処に窮め得るべし。須是らず第一著を見得て、方に是なるべく、只だ第三、第四著に到て便ち休すべからず。……且^{たと}如へば君に事ふるに、便ち須是らず進ては忠を尽さんことを思ひ、退ては過を補はんことを思ひ、道合へば則ち従ひ、合はずんば則ち去るべし。義の得て去るべからざるあれば、知らずんばあるべからず。

(『朱子語類』卷十五)

「窮理」の結果、「去る」ことが至当と判断されることもあり得るのである。一方羅山の論からは、人はひたすら君臣秩序に随うべきである、という以上の結論は出て来得ない。掲げた如き近世初期の儒学者たちの論を通じて見ると、人倫規範が人間にとつての必然であることを体認し、それに随うことが究竟であるとする理解が貫かれており、宋学の「窮理」論に存した、現実の複雑多様に即して人倫規範をいかなる形で実現すべきかを求めるという発想は顧みられなかったもののようである。

四

かくして教訓の書の作者たちも、前節に見たような理解に基づいて、宋学を作中に取り

入れたものと思われる。ここでは宋学の概念を用いつつ教訓を述べる仮名草子作品を掲げてその点を窺ってみる。先ず次のように、「道理」に随うことの必要は説くものの、その「道理」をいかなる形で実現するかという点を問わないのは、前節に見た「窮理」論を捨象する理解に拠るものである。

(『中庸』に)「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」と云云。「天の命ずる」

とは、我生をうくると、天よりよき道理のそなはるものをあたへ給ふを、それを性といふ。性といふは、即此道理のかたまりたるなり。「率性之謂道」といへるは、そのよく道理にまかせ万端をこなふときは即道なり。

(山岡元隣『他我身之上』卷二、明暦三年刊)

従つて問題は、「道理にまかせ」るか否か、即ち人倫規範に対して適か不適かを分別するということに帰結する。「明明徳」「虚靈不昧」「陰陽」「理」など宋学の概念は、このことを根拠付けるために用いられたのであった。

人生れ出づると、則^{すなはち}天より明徳をうくるものなり。その明徳を明らかにせざるによつて万事に暗し。……其悪しきと見付たる事をせぬやうに心がけなば、大きな誤りは有べからず。……万事に私なくすれば、虚靈不昧にして、鏡に向つて顔を鑑れば、其如く見え、顔よくして向へば、顔よくうつるふ如く、善は善、又悪は悪とみゆる物なり。

(江島為信『身の鏡』卷上「人ごとに明徳備る事」、万治二年刊)

(天地は)人間万物の生出る所の根源なり。天は陽なり、地は陰なり。故に一切の生物に陰陽の理具らざるはなし。万代かはりなき誠の道なり。則ち誠の字の心、天地の理にあたれると見へたり。人間の道は天地の理にかなふを善とし、天地の理に違ふを惡とす。

(児玉信栄『何物語』、万治二年成立)

浅井了意の『浮世物語』に次の一節がある。

人のゆき交ふ道の如く、仁義を離れては人は身を働き動かすべからず。此故に仁義をも道とは言ふなり。定まれる道を捨てて、邪なる道に行けば、誠の心ざす所へ行き著かぬ如く、五常の道筋を忘れて、邪なる行ひに陥れば、聖賢の所を失ふ。

(卷三「万事心得ちがひの事」)

ここで儒教の「道」を道路にたとえて説くのは、前田金五郎氏が指摘されるように、朱熹門弟の陳北溪の著で、宋学の代表的な概説書である『性理字義』の、次の一節を利用したものである(「『浮世物語』雑考」、『国語国文』第三十四卷第六号)。

道は猶ほ路のごとし。当初此の字を命ずるは是れ路上より意を起す。人の通行する所、方に之れを路と謂ふ。一人独行して得ず、之れを路と謂ふ。道の大綱は、只是日用の間人倫事物当に行ふべき所の理(所当行之理)、衆人共に由る所、方にこれを道と謂ふ。……只是日用の人事当に然るべき所の理(所当然之理)、古今共に由る所の路。所以に之れを名づけて道と曰ふ。

(卷下「道」)

ここに言う「所当行之理」「所当然之理」とは、第二節にも見たように宋学においては、「窮理」の結果得られた、人倫規範の至当なる実現のあり方を言うものであった。同じ『性理字義』に次の解説がある。

古人の格物窮理、事物の上に就て箇の当然の則を窮めんことを要す。亦た只是窮めて那の合做恰好の処に到るに過ぎざるのみ。

(同「理」)

ところが前掲の『浮世物語』の一節ではこれが、「定まれる道」と「邪なる道」の分別という観点に転じているのである。

かくしてここから、善惡を分別し人倫規範を遵守すること自体が絶対化され、従って、遵守しさえすれば結果が得られるとの論に行き着く。了意は、宋学の基礎的テーゼである『中庸』の「天命之謂性」を挙げつつ次のように論じた。

天の命ずる所、二五(陰陽と五行)の性理その精を受くるものは、是人なり。……されば行年五十ならば、四十九年の非を知り、今日よりして是に進み、昨日までは誤れりと後悔して、心を改め、賢きより賢きに移さば、いかでか聖賢の道に入らざらんや。……然るに、凡人の心を改め、性の精なる理を知らしむるもの、これを教といふ。その教ゆる所、広く言ふ時は四書六経、約めて言へば五倫(君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友)あり。……この五の道を心に味はひ身に行ふて、これを以て天下に施せば天下平かに、国家に弘むれば国家治まる。

(卷四「天の命ずる性といふ事」)

規範を遵守しさえすれば結果が得られるとの論は、本書に頻出する次のような善因善報・悪因悪報の論と、論理的には同じである。

日夜常に忠と孝との二つによりて、是を思ふ事忘れざるは、たとひ人知らずといへども、天必ずこれを知らしめす。陰徳あれば陽報ありとは此の事を言ふなり。いかでか天道の恵みなからん。

(卷五「蝦の願立ての事」)

了意による宋学の理解は、かかる論と矛盾なく融合し得るものであったのである。

以上検討してきたように、教訓の書における宋学の摂取という現象は、独り教訓の書におけるのみの問題ではなく、儒学者たちも含めたこの時期の人びと全般の宋学に対する理解のあり方にまで淵源するものであった。即ちこの時期の人びとは、人倫規範を現実に即応していかなる形で実現すべきかを求めるという発想をとることなく、規範に随うこと自体を究竟とする思考に強く規定されていたものと窺えるのである。従つてそこで問われたのは、規範に対して適か不適かという点であった。かくして文学に関する論にも、かかる思考は及んで行つたものと思われるのである。

五

冒頭に掲げたように、近世初期、儒学者たちを中心に、文学は「道」を述べるとの「載

道説」と、文学は人間の情を述べるとの「性情説」が唱えられていたが、その両説は各々無関係に独立するものではなかった。

詩は志の之く所なり。其の志す所、道を離れず、道に由りて詩を言ふときは、則ち其の志自づから正しくして、……

(『驚峰林学士文集』卷二十七「答藤孟幹所寄落花詩書」)

(歌は) 人性の感ずる所に出づ。其の感ずる所正しきときは、則ち以て天地を動かすべく、以て鬼神に通ずべし。……夫れ人の性本と善なるときは、則ち其の出づる所の辞も亦た善なり。若し其れ人欲に蔽はれて其の本性を失するときは、則ち言ふ所も亦た不善なり。慎まざるべけんや。

(『同』卷十九「歌説」)

即ち「文学は情を述べる」の説においても、その情が善か悪か(「道」)が問われるという点で、「載道説」と関連していたのである。またその際、右の驚峰の論にも見られるように、情が善であるか悪であるかは、そのまま文辞に投影されると理解されていた。近世初期に流布した漢詩作法書『詩林良材』(貞享四年刊)には、より明確にこのことを述べている。

句ヲ作ルト云ハ、喩ヘバ人ノ外貌ヲ刷フト同義ナリ。寔ニ威儀ハ外ノ事ナレドモ、本トハ心ヨリ興テ外ノ行作モ出ルモノナレバ、畢竟内外一致ゾ。……唯心ガ実ニ賢ナラザルユヘニ、外ノ行跡威儀モ乱ルルナルベシ。詩モ此ト同義ナリ。元ヨリ情ガ十分ニ

高妙ナラザルユヘニ、句格モ劣レルゾ。

(詩学部「詩ヲ作ル総論」)

詩ハ情志ノ之クトコロニ随テ、見ルコト聞クコトヲ作ルモノナレド、唯、向フトコロハ情志ニ、邪ハナカラフコトヲ欲ス。

(同)

このようであれば、“載道説”と“性情説”の何れにおいても、問題とは、作品上に表れている善悪という点に集約されることになる。ここに、前節までに見た、この時期の人物びとの基礎的な思考が文学観にも及んでいることを知る。『清水物語』巻上(寛永十五年刊)の、書への対し方を説く一節に言う。

学文と云は、道理と無理とを知り分け、身の行ひを能くせんが為にて候。……古の理非をよく知りたる人の行へる事を語り伝へ聞き伝へて、其の如くするを学文とす。其の後代も久しく成りぬれば、善き事も多く悪しき事も多くなり、紛れ易き故に、善し、悪しを書き記し分ちて、善きを手本とし、悪しきを戒めとす。

かかる思考に拠れば、“載道説”の「道」は、作品に描かれている事象そのものが善か悪かという点に求められ、“性情説”に関しても、作品に表れている人間の情が善か悪かという点が問われることになる。『清水物語』の作者朝山意林庵は、朝鮮の儒者李文長に宋学を学んでいる。その意林庵にしてこの発言があることは、かかる思考がこの時期の人びとをいかに強く規定していたかを象徴的に物語っているように思うのである。

また山崎闇斎学派が『伊勢物語』『源氏物語』を淫奔の文学として斥けたのも、かかる

思考に拠るものではなかったか。

世の人のたはふれ、往てかへる道しらずなりぬるは、源氏、伊勢物語あればにや。げむじは男女のいましめにつくれりといふ。たはふれていましめんとや、いとあやし。

(山崎闇斎『大和小学』序、万治三年)

“載道説”の観点から見て、不義密通の行為が描かれている以上、非道と断ぜられざるを得ないのは当然である。一方“性情説”は元来、詩が情の直叙であることを踏まえての論であるため、直接『伊勢』『源氏』に適用したと見るには問題があるが、少なくとも、闇斎門下の佐藤直方の言う、

詩ト云モノハ感発シテ作ルガ、言ハワルウテモ、詩ト云モノナリ。……一点人欲ニマミレヌトキノ、タンテキデ作タモノナリ。

(『輶蔵録』続拾遺四)

の如き、情が善か悪かを問うという基本的な観点は持して臨んだとすれば、不義の恋情が描かれている以上、斥けられざるを得なかったということではなからうか。

六

ところで、近世初期の儒学者から教訓の書の作者に至るまで、人倫規範を遵守すること自体を絶対化する思考に規定されることになった大きな要因として、戦乱の世の終結

後間もないこの時期の人びとの間に、人倫秩序を確立することこそ急務であるとする意識——これを「教訓意識」と称してみる——が濃厚に存在していたことが挙げられるであろう。藤原惺窩は、この時期の倫理的頹廢を、慨嘆して言う。

数十年間、千怪百変、世道刻薄にして乱逆紀無し。其の父を弑する者比々として、施きて達官貴介に及ぶも、人以て常と為して言はず。

（『惺窩先生文集』卷四「次菅玄同傷慈母詩韻上并序」）

林羅山の「惺窩先生行状」（『羅山林先生文集』卷四十）も、惺窩の還俗を、人倫からの離脱をはかる仏教を去り、人倫を教える儒教に赴いたものという意味付けて評価するものである。

先生以為へらく、我、久しく釈氏に従事す。然れども心に疑ひ有り。聖賢の書を読み、て信じて疑はず。道、果たして茲に在り。豈に人倫の外ならんや。釈氏は既に仁種を絶ち、又た義理を滅ぼす。是れ異端たる所以なりと。

同様の観点は、仮名草子作品中においても認められる。『祇園物語』（寛永末年刊）は、仏教には人倫の教えが欠如しているとした『清水物語』の論を駁して、人倫を教えるという点では仏教も儒教に劣らないと論じた。

凡そ仏の出世は、勸善懲惡を以て根本とす。……仏法は今生の善惡によりて未來に善惡の報をうくるとをしへ候により、すこしの惡をもおそれ、善にすすむ事つよし。……

……（仏教の）五戒と（儒教の）五常と名は別にして心は同じ。

（巻下）

ここでも人倫の教えの有無自体が争点となつていたのである。

もとより朱熹が「窮理」論を導入したのは次のような意図によるものであった。朱熹の当時、公案禅及び陸象山の江西学派によつて、自己の内面の修養を絶対化する頓悟的な方法が説かれていた。朱熹はこの方法では、客観性が失われ独善に陥るがゆえに複雑多様な現実に対応し得ないとの批判を加えた（荒木見悟氏「近世儒学の発展」参照。世界の名著『朱子・王陽明』所収）。

（公案禅僧の大慧宗杲の方法を批判して）近世宗杲の如き、事を做すことすべて点検に通ぜず、喜怒更に節に中らず。

（『朱子語類』卷百二十六）

（陸象山のある門弟の学風を批判して）道理は極めて精微なりと雖も、然れども初めより耳目見聞の外に在らず、（物事の）是非黑白は、即ち面前に在り。此れにして察せず（これについて省察しないで）、却つて別に玄妙（悟り）を意慮の表（意識の外）に求めんと欲するは、亦た已に誤れり。

（『朱子文集』卷三十六「答陸子静」）

朱熹が内面の修養である「居敬」のみならず、事事物物に即して理を窮めて複雑多様な現実への至当の対応策を求めるという「窮理」の必要を説いたところには、このような頓悟主義との対決という課題があった。浅井了意が『性理字義』を見ていたことにも窺えるように、近世初期において、儒学者は当然ながら、教訓の書の作者も、宋学の原書を直接見

することは不可能ではなかった。然るに「教訓意識」に立つて、人倫規範を遵守すべきことを理論付けるための拠り所として宋学を捉えたため、朱熹の意図したところが顧みられなまま終わった、ということではなかったであろうか。

近世初期の論者たちも、忠孝などの規範を遵守せよという論のみ唱えても現実との間に齟齬が生ずるという意識は持っていた。しかしこの問題を解決するにあたって、朱熹の説く「窮理」の方法を導入するという方向へは進まなかった。林羅山は『儒門思問録』に、悪事を諫めても聞き入れない親に対して子はいかに対処すべきであるか、などの問題を提示しておきながら、要領を得ない叙述に終始している。

カヤウノ事ハアラカジメ定メガタシ。小キ僻事ナラバ、随フ事モアルベシ。大ナル僻事ナラバ、子タル者ノ氣分ニヨリ力量ニヨリ分別ニヨリテ、親ヘノアテガヒヤウアルベシ。其時ハ親モ諫メニ随フコトアルベシ。子ノ孝ニ感ジテ僻事ヲ思ヒトマルコトモアルベシ。此ハ皆其時ニ臨ンデハコトナリ。カネテ云ヒハベガタシ。

これを第二節の末尾に引いた『朱子語類』巻十四の「孝」について論じた一節と比較すれば、その相違は明白である。即ちここでは、「当然の則」——孝の至当なる実現のあり方を求めるという論を導入することなく、「其時ニ臨ンデ」考える以外にないと、實質的に解答を回避しているのである。また前記の『清水物語』の作者朝山意林庵も、「五常五倫の道」を大原則とはしながら、実際にはそれを各々の時に応じて変え用いざるを得な

いと論を述べている。

天地の内何事か常にして通り候や。……時移りぬれば、よき事がみな悪しき事に変ずる物にて候。今まで此政事にてよかりしと思ふ事も、時移りぬれば悪しき事になるべきなり。変らぬ物は五常五倫の道、変へてよろしきは掟のしなじな、……何事も時によりて変るべきなり。

(巻上)

羅山と意林庵の論は共に、先ず「原則」としての人倫規範を立てた上で、その通用しない部分に関しては「例外」として大きく括つてしまうという発想である。これは朱熹の「窮理」論とは明らかに異質である。朱熹の論は、現実即して「分殊の理」を「節節、推し上」り窮めて「一なる理」(至当の対応策)に到達するというものであった。一方ここでは、各々の現実と対応策との間の連関については不問にされている。即ち「原則」たる規範を変え用いるにせよ、いかに変え用いるべきかを求めるという点は、全く放置されているのである。

次章に改めて取り上げるが、現実を複雑多様に変化するものと捉え、その現実に対応すべく理を窮めて行くという、宋学本来の理解に沿った「窮理」論が説かれるようになるのは、近世中期に至つてのことのようである。

(先王の学は)必ず天下の物に即す。天下万機、事変測られず。故に能く理を窮め、以て宜しきに応ずるを求む。……物として理有らざるは莫し。理として窮むべからざる

は莫し。理を窮めて後知至る。以て是非を審らかにすべく、以て天下の変に應ずべし。

（蟹養斎『非徂徠学』、宝曆四年刊）

夫の先王制する所、皆物則なり。以て準すべし。而して人生多故に、六経も亦た予め其の変を待すること能はず。喪礼の如き、礼経の諸篇既に之れを具ふ。然るに其の佗変故の来る、豈に料るべけんや。乃ち自ら其の意を取り、以て当行の理を求め而して先王の道に合せざる能はざるなり。……平時学問する所以の者、当行の理を求めんが為のみ。

（五井蘭洲『非物篇』附録、天明四年刊）

さてこのように近世中期にかけて「窮理」論を受け入れる理解の基盤が成熟して行くの時を同じくして、文学観においても一つの深化がもたらされた如くである。即ち、かかる「窮理」論への対し方の変化は、近世初期から中期にかけての文学観の展開と対応関係をなしているものと思われるのであるが、この点に関しては章を改めて検討することにした。

第二章

「載道」と「人情」の文学説

——近世中期における小説観の展開——

近世中期、上方文壇を中心に『水滸伝』等の中国白話小説が愛好され、更に李卓吾・金聖歎など明清の小説批評が受容されたことが、初期読本の成立をもたらした重要な要因として知られている。しかし、かかる中国小説の方法に接して、そこから自己の小説観を形成するところまで至り得たのは、それに足る文学的理解の基盤がこの時期文壇の中に熟しつつあったが故と考えるべきであろう。

初期読本の創始者都賀庭鐘の小説観を、その第一作『英草紙』の序に窺ってみる。

彼の釈子の説ける所、莊子が言ふ処、皆怪誕にして終に教となる。紫の物語は言葉あはを設けて志を見し、人情の有る処を尽す。兼好が草紙は、惟仮初に書けるが如くなれども、世を遁るる事の高きに趣を帰す。……此の書（『英草紙』）義氣の重き所を述べられ

ば、……鄙言却つて俗の傲いましめとなり、これより義に本づき、義にすすむ事ありて、半夜の鐘声深更を告ぐるの助とならん（夜中まで読書するようになる）こと、近路行者・千里浪子（本書の著者と校者。実は庭鐘自身）の素心なる哉。

ここには、小説とは人生有益の「教」を述べるものである（この作も「義」なる教を述べている）こと、小説とは「人情」を述べるものであること、という二つの主張が見られる。これは第一章に見た、文学は「道」（思想・倫理）を述べるとの「載道説」、文学は内面の表出であるとの「性情説」と軌を一にするものの如くである。しかし庭鐘の理解は、検討した如き近世初期の論と同じではない。そのことは、第五章において、庭鐘の実作に即して検討するところからも明らかになるものと考えるが、本章ではそれに先立って、当時の文壇における文学観の中に庭鐘の説を位置付けて、その意図するところを考えてみようとするものである。

即ち第一章にも述べたが、恰も庭鐘の読本が成立した近世中期、漢詩文壇を中心に、文学とはいかにあるべきかについての議論が盛んになり、そこで「載道説」「性情説」が唱えられていた。清田儋叟・芥川丹邱等、読本を産出した京坂文壇の白話小説愛好家たちにもこの種の発言があることは、後掲の通りである。然れば、かかる議論を経る中で、右に文学的理解の基盤と称した如きものが次第に形成され、それが庭鐘の小説観の背景となったのではないであろうか。そこで本章では、京坂文壇の白話小説愛好家とその周辺におけ

る議論を中心に掲げながら、かかる点について検討を試みる。

二

前述した、文学とはいかにあるべきかについての論は主として、荻生徂徠が唱えた、詩文の作成に当っては先人の表現の模倣に徹せよとの擬古の論に対する批判として述べられたものであり、従つて元来漢詩文を対象とした議論である。しかしかかる議論の中には、以下に検討して行くように、小説論へも通じ得る、文学に対する基礎的な理解が示されている。再述することになるが、かかる議論の主要な論点は次の二つであった。

先ず第一に、擬古の論のように表現のみを偏重するのは誤りであつて、詩文は「道」（思想・倫理）を備えるものでなければならぬとする論である（「載道説」）。京都の漢詩文壇で前記の芥川丹邱等とも交遊のあつた武田梅龍、良野華陰の発言を掲げる。

夫れ古の文や、道みちを載のするの器うつわ、文武世教に補おぎなひ有あり。今の文や、明文（明代古文辞派の詩文）の盗竊おそくなるのみ。しからざれば則ち妄語虚浮の戲言なり。

（『武梅龍先生書牘』、宝暦五年刊）

夫れ文は道みちを載のするの器うつわなり。道には非ざるなり。韓柳欧蘇は、器の器たるを知りて、而して後、將に道を載せんとする者なり。（『良論』所収「文論」、宝暦二年刊）

論点の第二は、詩文は他者の模倣ではなく、自己の情を述べたものでなければならぬとする論である（「性情説」）。武田梅龍と、大阪懷徳堂の五井蘭洲の論にそれぞれ言う。

蓋し左氏、莊周、史遷、豈に一々古人の模範に效はんや。寸轍尺塗、何ぞ必ずしも古踵を踏襲せん。亦た惟れ胸膈より吐露し、機杼より織裁するのみ。

（前掲『武梅龍先生書牘』）

人の心を種としての語、詩は性情をいふの詞は、詩歌の本とする所なれど、詞を悉らむより本をうしなへり。文章の道も、修辭といふになづみて、錦のきれをあつめて、是をぬひつづるが如し。

（『茗話』巻上）

ところで「載道説」と「性情説」自体は、文学のあり方を規定する大前提として、中国古来行われてきたものである。先ず「載道説」は、古くは韓愈の古文運動の、古文は古道と不可離であるとする主張に認められ、唐の李漢「韓昌黎集序」に、

文者貫道之器也。不深於斯道、有至焉者、不也。

と表明された。但し後に朱熹は、この「文は道を貫く」の説では「文是文、道是道」と、道・文が分離することになるとして修正を求め、結局北宋の周濂溪『通書』文辞章の、

文者所以載道也。輪轅飾而人弗庸、徒飾也。況虛車乎。

の説が、宋学の文学観の根幹となった。

一方「性情説」は、『詩経』大序の、

詩者志之所之也。在心為志、發言為詩。情動於中、而形於言。

また『礼記』楽記の、

詩言其志也。歌詠其声也。舞動其容也。

などに古く由来するものである。

さて「道」と「情」と言えば、「義理と人情の葛藤」の如きを連想して、両者は背反のものとなえられる傾向があるが、ここではかかる理解は妥当でない。「載道説」に拠り、あくまで文学に倫理的効用を求める朱熹の文学論も、一方で、

詩者人心之感物而形於言之余也。

（『詩経集伝』序）

大率古人作詩、与今人作詩一般。其間亦自有感物道情吟詠情性。

（『朱子語類』巻八十）

と述べているように、古来の「性情説」を排除して唱えられたものではなかった。また、溝口雄三氏が指摘されたように（「中国の「道」」、「文学」一九八七年八月号）、文学における「情」の流露を尊び「性情説」の典型とされる明末の李卓吾、またそれを継ぐ公安派の論も、一方には、

論載道而承千聖絶學、則舍狂狷將何之乎。

（李卓吾『焚書』巻一「与耿司寇告别」）

などの発言があつて、反儒教反倫理という見地に立つものではなかった。即ち溝口氏も述

べられるように、かかる儒教的文学観の伝統において、「道」と「情」は背反するものとしてではなく、相互に不可分の要素として位置付けられてきたのである。

中野三敏氏は、近世中期、李卓吾を典型とする陽明学左派的風潮が受容される中で、詩文は作者の胸臆の感情を流露させるものであるとする文学観が浸透したと述べられ、前掲した擬古主義批判の論客たちをその中心と位置付けられた。その際、かかる胸臆の感情（「憤り」）は、上田秋成に至って、「悲しび」「嘆き」等の個人的心境を言うものとなり道徳性倫理性から離脱するが、それ以前は、儒学者等が道徳倫理に立脚して述べたものであったが故に真の情感の表出とはなり得なかったと評された（「寓言論の展開」、『戯作研究』所収）。かくしていま、文学の道徳性よりの乖離独立という流れを想定して、その中に当該の近世中期の文学説を位置付けるとすれば、「性情説」とともに掲げられている「載道説」は、文学が「非載道」に到達するまでの残滓に過ぎなかったということになるであろう。然るに私見では、「道」と「情」とを背反のものと見て「載道説」を掲げればその分「性情説」が制約される、とする理解は再検討を要すると思われるものである。即ち、「載道説」と「性情説」自体は中国古来のものであり、また前章に見たように、近世初期の論者たちもこの両説を掲げていた。従ってここでは、あくまでこの両説を掲げる中で、当該の近世中期の論者たち特有の理解に至り得ている部分は認められないのか、敢えて問い直してみたいのである。更には冒頭に引いた庭鐘『英草紙』序の、小説とは人生有益な

「教」を述べつつ「人情」を言うとの説の背景を窺おうとする拙論においては、恰も時を同じくして、「載道説」と「性情説」が共に唱えられていたことの意味を検討することが不可避となるのである。

では当該の近世中期の論者たちは、「性情説」「載道説」を掲げる中でいかなる文学的理解を提示しているのだろうか。前述したように、かかる議論は主として古文辞派への批判を通じて述べられている故、以下に先ず徂徠の論を掲げて、対比しつつ検討してみる。徂徠の儒学説は周知のように、聖人の教とは、「心法理窟」という抽象的な「理」ではなく、「礼楽」制度という具体的に捉え得る「わざ」（事）である、と規定するものである。道と申候は、事物当行の理にても無_レ之、天地自然の道にても無_レ之、聖人の建立被_レ成候道にて、道といふは国天下を治候仕様に候。扱聖人の教は専_{もつぱら}礼楽にて、風雅文采なる物に候。心法理窟の沙汰は曾而無_レ之事に候。宋儒以来わが捨て理窟を先とし風雅文采をはらひ捨て野鄙に罷成候。（『徂徠先生答問書』巻下）かかる思考を基礎として徂徠の文学論は、文学における「道理・理窟」（「理」）の関与を否定し、そこに記載されている聖人の「風儀風俗」（「わざ」）自体に同化せよと説くものとなる。

是（詩経）を学び候とて（直接的には）道理の便には成不_レ申候へ共、言葉を巧にして人情をよくのべ候故、其力にて自然と心こなれ、（結果として）道理もねれ、又道理の上

ばかりにては見えがたき世の風儀、国の風儀も心に移り、……殊に理窟より外に君子の風儀風俗といふ物のある事は是よりならでは会得なりがたく候。（『同』巻中）かくして詩文の創作においては、

孔子之れ（詩経）を刪るは、辞に取るのみ。学者之れを学ぶも、亦た以て辞を修むるのみ。（『弁道』二二）

古聖人の道も教も皆わざにもたせ置候事にて、其わざさへ行候得ば、理は不_レ知候ても、自然と風俗移り候所より、……是故に今日の学問はひきくひらたく只文章を会得する事に止り候。

と、“理”を問うことなく“わざ”の次元に徹して古文辞の表現を模倣することが必須とされたのである。

このように徂徠の文学論はその儒学説を基礎にして導かれたものであつたが、この事情は徂徠を批判する側においても同様である。即ち徂徠の儒学説を批判する論の中に、前掲の文学説の基礎となる思考が認められるのである。古文辞派への批判は宝暦期にかけて、宋学の尾藤二洲・蟹養斎、折衷学の松宮觀山・大田錦城、仏教の無隠道費等、各々の見地から唱えられ広く波及したが、それらは、徂徠が斥けた「心法理窟」（“理”）の回復を主張するという点において軌を一にするものであつた。

聖人、事物当行の路を修め、以て礼楽典章を立つ。礼楽典章は道の顕なる者なり。

（蟹養斎『非徂徠学』、宝暦四年刊）

けだし聖人の道、性命の理によつて立給ふこと分明日星のごとし。夫性は天に出づ。天に出るの源を推究るに、無極の真に至て尽く。しかふして這裏尚この一理あつて、一切万物の種子たり。故に物あれば則あり。聖人その万物所具の理を尽して、離るべからざるの道を立つ。（松宮觀山『神楽舞面白草』巻四、松宮觀山集第一巻）
儒者の学は、先ず其の礼楽の原を鐫らかにし、而して后に、土を見、時を考え、宜しきに順じて、以て其の儀式を業め用ふるときは、則ち可なり。

（無隠道費『心学典論』儒教篇、寛延四年刊）

ここで注意したいのは右の論が、徂徠の論を単純に反転して“わざ”を排し“理”のみを絶対視するということではなく、“わざ”はその根源に存する“理”に基づき成立している、という論理をとっている点である。即ち徂徠が“わざ”のみと規定した儒学の教を、“わざ”と“理”の連関という視点を導入して捉え直そうとしているのである。

従つてかかる思考に基づいて書に対すれば、

経を解するの方、義を曉らかにするを要となす。……物、其の由る所を推さずんば、則ち心に入ること深からず。……故に程朱の解、必ず其の由る所を推す。道を論ずるに至れば、則ち其の本原を窮む。

（前掲『非徂徠学』）

夫れ楞嚴・維摩の文に鬼神なる所以や、内に則ち其の不測の玄理の鬼神に鬼神なる者

有りて存すればなり。故に直だ其の文を玩て其の理を遺るときは、則ち未だ以て善く仏教を好て仏理に達する者と爲ることを得ず。
(前掲『心学典論』華梵篇)
書皮牙籤(書物)を觀て、此の物如何を問へば、則ち必ず之れに答ふるに其の理を以てす。

(上月専庵『徂徠学則弁』、宝暦元年成)
と、書は「わざ」(文辞)の中に「理」を内含するものとして把握されることとなる。

かくして前掲の文学説も、かかる思考を基礎にして唱えられたものであったと理解できる。その点を、以下に先ず「載道説」の発言に即して窺つてみる。良野華陰は前掲した「文論」に、「道」と「文」との位置付けを次のように論じていた。

夫れ文は道、を載するの器なり。道には非ざるなり。韓柳欧蘇は、器の器たるを知りて、而して後、將に道を載せんとする者なり。于鱗、元美(明代古文辞派の李于鱗・王元美)は、文を混じて以て道となす者なり。

また、黄檗僧大通に唐音を学び、松室松峽・田中大観等とともに白話小説を研究した芥川丹邱は、その著『学範』(東京都立中央図書館蔵写本)に言う。

蓋し天の覆ふ所、地の載する所、物有れば則ち有り、人有れば道有り。……道の天地自然より出ること、昭々乎として明らかなり。故に六経は道を載するの器なり。

(第二条)

万古の前、此の心あり、此の理あり。万古の後、此の心あり、此の理あり。六経は心、

理を抽繹せる者なり。

(第四条)

華陰も丹邱も、文学を、「わざ」(文辞)の中に「理」を内含するものとして把握しているのである。

前述したが、「載道説」は既に近世初期の論においても唱えられていた。しかし文学を、「わざ」(文辞)の中に「理」を内含するものとして把握するという思考は、中期に至つて顕著になったもののようである。然ればこの思考に依拠することによつて、「載道説」の理解には具体的にいかなる深化がもたらされたか。この点について次章に窺つてみたい。

三

第一章で検討したように、近世初期における宋学の理解では、元来宋学の修養論の根幹をなしていた「窮理」論が捨象される傾向が認められた。然るに近世中期に至ると、宋学本来の理解に沿った「窮理」論が説かれるようになる。

(先王の学は)必ず天下の物に即す。天下万機、事変測られず。故に能く理を窮め、以て宜しきに応ずるを求む。……物として理有らざるは莫し。理として窮むべからざるは莫し。理を窮めて後知至る。以て是非を審らかにすべく、以て天下の変に應ずべし。

(前掲『非徂徠学』)

即ち、人間の直面する現実を複雑多様に変化するものと捉えた上で、その現実（「わざ」）に対応して生きるための準則（「理」）を求めるべし、というものであつて、その基礎にあるのは「わざ」と「理」の連関という視点に他ならない。近世初期の論ではこの思考を排し、文学を、「わざ」（文辞）の中に「理」を内含するものとして把握しない。然れば、文学における「道」とは、記述されている事象そのものが善か悪かという点以外にはあり得ないことになる。第一章にも引いた『清水物語』巻上（寛永十五年刊）の一節に言う。

学文と云は、道理と無理とを知り分け、身の行ひを能くせんが為にて候。……古の理非をよく知りたる人の行へる事を語り伝へ聞き伝へて、其の如くするを学文とす。其の後代も久しく成りぬれば、善き事も多く悪しき事も多くなり、紛れ易き故に、善し、悪しを書き記し分ちて、善きを手本とし、悪しきを戒めとす。

一方近世中期の論では、前節に見たように、「わざ」と「理」の連関という視点に基づいて文学を捉えるようになる。それは、この時期に至つて「窮理」論が説かれるようになることと表裏一体をなすものと思われる。

大阪懷徳堂の助教を務め宝暦十二年に没した五井蘭洲は、恰も初期読本が成立した近世中期上方の論者である。その蘭洲も「窮理」の不可欠を説いている。

夫の先王制する所、皆物則なり。以て準すべし。而して人生多故に、六経も亦た予め其の変を待すること能はず。喪礼の如き、礼経の諸篇既に之れを具ふ。然るに其の他

変故の来る、豈に料るべけんや。乃ち自ら其の意を取り、以て当行の理を求め而して先王の道に合せざる能はざるなり。……平時学問する所以の者、当行の理を求めんが為のみ。

（天明四年刊『非物篇』附録）

蘭洲は、学問とは「当行の理」、即ち複雑多様な現実に対応していかに生きるべきかの準則を求めることであるとする。いま、近世初期の論における善悪分別の教えの如きと対比的に、この「当行の理」を「倫理的指針」と称してみる。

かくしてこの観点は、文学への対し方にも当然及んでくる。結果、前掲の『清水物語』に言う、善悪を分別の教えを読み取るの論とは異なつて、文学もその中に「倫理的指針」を求めるべき対象となる。蘭洲は『詩経』を読むことの効用について次のように説く。

孔子云はく、詩は以て興すべく、以て観るべく、以て群すべく、以て怨むべし。之れを邇くし父に事へ、之れを遠くし君に事へ、多く鳥獸草木の名を識ると。詩の教へたるや、蓋し此の如し。……子夏、子貢は俱に孔子の許す所、与に詩を言ふべき者は、其の婦女工匠の事を以て、変じて君子徳に進むの道と為すを以てなり。然らば則ち、詩の一経も亦た誦する者の用心何如に在るのみ。

（同）

直接的には「婦女工匠の事」を描きながらそこに「君子徳に進むの道」を読み取り得るところに『詩経』の意義があると。蘭洲の文学観に関して中村幸彦先生は、朱熹『論語集註』に言う、

(詩經)可_レ以_レ驗_二風俗之盛衰_一見_二政治之得失_一。其言溫厚和平。長_二於風諭_一。故誦_レ之者、必達_二於政_一而能言也。

(「子曰誦詩三百」章)

などの風諭説からの示唆を指摘されているが(「五井蘭洲の文学観」、著述集第一巻所収)、その根底にあるのは、「婦女工匠の事」という事象の中から「君子徳に進むの道」(「倫理的指針」)を抽出するという思考であろう。「変じて……為す」「誦する者の用心何如に在るのみ」のくだりは、「わざ」から「理」を抽出するの意が認められる如くである。

ところで、これより早く京都の伊藤仁斎が唱えた文学論の中にも、「わざ」から「理」を抽出するという思考が見出される。古義堂門下の人びとを中心にして京坂文壇に『水滸伝』等の中国白話小説愛好の風潮がもたらされたという点も初期読本の成立の問題に深く関連するのであるが、ここでは、仁斎の俗文学の論が、その「理」「氣」の論を基礎にして導かれていた点について検討したい。

仁斎は、天地の間の万象を「氣」の止息せざる運動として捉える。

蓋し天地の間は、一元氣のみ。或は陰となり、或は陽となり、ふた両つの者ひたすら只管に両間に盈虚消長往来感應して、未だ嘗て止息せず。

(『語孟字義』『天道』)

かくして「理」とは、

所謂理とは、反て是れ氣中の条理のみ。

(同)

即ち「氣」の止息せざる運動の中に存する条理であるとする。仁斎は「理」字に関して、(「理」字は)以て事物の条理を形容すべくして、(「道」字の如く)以て天地生々化々の妙を形容するに足らず。

(『語孟字義』『理』)

と限定を付しているが、それ自体無意味な概念として否定したのではない。「理」と「義」の關係を論じて次のように言う。

理、義の二字亦た相ひ近し。理は是れ条有_ミて紊_レれざるの謂ひ、義は是れ宜しき有_ミて相ひ適ふの謂ひ。(例えば)河流派別、各々条理有_ミる、之れを理と謂ひ、水は舟すべく、陸は車すべく、之れを義と謂ふ。……理、義のふた両つの者は、本と自づから天下の至理にして、吾が心は即ち仁義の良心なるを以て、故に理や、義や、皆吾が心と相ひ適ふ。

(同)

即ち、「事物の条理」を言う「理」も、結局のところ「義」に矛盾なく統合され、人間に生きるべきかの指針となり得るのであった。

以上のような、「氣中の条理」(「氣」の止息せざる運動の中の「理」)を見て取るという思考を以て臨めば、五經の書は、万象の複雑多様な変化を記載しつつ、その中に人間に生きるべきかの指針となる「理」を備えていると捉え得ることになる。

五經は是れ宛然たる天地万物人情世變の図子のみ。……論説に属せずして、万理畢く具はる。

(『童子問』巻下・第四章)

論語、孟子は、義理を説く者なり。詩、書、易、春秋は、義理を説かずして、義理、自づから有る者なり。義理を説く者は、学びて之れを知るべし。義理自づから有る者は、須らく思ひて之れを得べし。

(『語孟字義』「総論四経」)

かくしてこの観点から、俗文学にも五経の書と同様の価値が認められると説く。

苟も其の理に通ずるときは、則ち野史稗説を見て、皆至理有り。詞曲雜劇、亦た妙道に通ぜん。学者唯だ道理を説くの道理有ることを知て、道理を説かざるも亦た道理有ることを知ず。

(『童子問』卷下・第五章)

仁斎は、俗文学にも五経の書と同様に「理」が備わり、しかもその「理」は直接的に述べられているのではない、と見るのである。また次のようにも言う。

稗官小説と雖も、亦た或は至言有り、取らずんばあるべからず。……苟も諸家の書を兼ね取り旁く搜り広く求め並べ蓄え、其の短を捨てて其の長を取るときは、則ち是非相ひ形はれ、彼此相ひ済し、翫索既に久しうして、而る後一の至正至当の理有て、自づから其の中に在り。

(同・第二章)

俗文学に備わる「理」とは、読者が作品を吟味して初めて把握できるという性質のものである。即ちそれは、描かれた事象自体が善か悪かという点を言うのではなく、作中の人間とそれを取り巻く現実の描写を通じて把握される、人間いかに生きるべきかの「倫理的指針」であつたということになる。前掲した五井蘭洲の論は宋学流の「窮理」論に、仁斎

の論は独自の「氣中の条理」なる論理に拠っているのであるが、両者ともに、「わざ」の中に「理」を求めるといふ思考の成熟、という一つの大きな流れの中に位置するもののよう思われるのである。

以上見てきたところを、いま「載道説」に即して言えば次の如くなるであろう。即ち近世初期においては、文学中の「道」とは善悪分別の教えであつて、従つてそれは描かれている事象それ自体が忠か不忠か、孝か不孝かなどという点に存すると捉えられていた。然るに近世中期に至ると、「道」とは、人間いかに生きるべきかの「倫理的指針」であり、従つてそれは読者が作品から抽出して初めて把握できる性質のものであると理解されるようになった。ところで前述したように当該の中期の文学説においては、「載道説」と「性情説」を共に一体のものとして掲げていたのであつて、「道」の捉え方の深化はそのまま「情」の捉え方の深化でもあつたはずである。この点について次に検討する。

四

大和郡山の柳里恭こと柳沢淇園は、大阪詩壇の片岡子蘭・北山橋庵等と交遊を持っていた(植谷元氏「柳沢淇園の生涯」、『国語国文』第二十四卷第四号)。なおその片岡子蘭は『浪速人傑談』巻上に、

文学を好み、殊の外博識なりしと云。四方に学友多く、兼葭堂巽齋・都賀大江・江田世恭等、皆深く交はりし人なり。

と記される、庭鐘周辺の同好の人物である。さて淇園は「文説」（『大和文化研究』第四卷第五・六合併号所収『自筆遺稿』）に、文学は「民用彝倫に益有る」ものでなければならぬと、次のように説いている。

（人が蜘蛛の糸を悪むは）其の民用に益無きを以てなり。……（蚕の繭を尊ぶは）其の民用に益有るを以てなり。文章の道も亦た其れ斯くの如きのみ。蓋し世の文章を以て居る者を観るに、……古今を折衷し経伝を弁明し民用彝倫に益有るの言に至りては、則ち闕如たり。

ここまでは正に「載道説」の議論であるが、それは次のように「性情説」と一体のものとして理解されていたのであった。

（諸葛孔明の）出師表、（項羽の）垓下、（荆軻の）易水歌、一たび之れを読めば則ち人をして忠氣心に銘じ幽憤骨に入り、潸然として千歳の下に落涙せしむるに至る。想ふに是れ其の忠臣節義の心、悲愴愴慨の志、渥然として骨髓中より流出する者に非ざれば、則ち奚ぞ能く焉に至らんや。是れに繇りて之れを観るに、文は誠を以て主と為す。誠一にして言一なり。其の言一なれば、則ち文は其れ何くにか之かん。故に文を学ばんと欲する者は、先ず其の理を究む。能く其の理を究むる者は、一言章を成し、

彬彬たる其の美、務めずして中る。

例示の作には「忠臣節義の心、悲愴愴慨の志、渥然として骨髓中より流出する者」が述べられていると言う。このうち「臣不勝受恩感激、今当遠離、臨表涕泣、不知所云」と、先主劉備の殊遇を思いつつ後主劉禪に奉った出師表は忠義を述べたものと言えるが、「力拔山兮氣蓋世」云々の垓下、「風蕭々兮易水寒」云々の易水は、直接には倫理的事柄を述べたものではない。然るにそれらが共に「民用彝倫に益有る」とされるのは、いかなる所以であろうか。

ここで、「忠臣節義の心、悲愴愴慨の志、渥然として骨髓中より流出する者」が「誠」と観ぜられている。中村幸彦先生は淇園の著作全般の用例を検討された上で、淇園における「誠」とは「人間の美」「真実無妄の自己」の如きを言うと言べられた（『柳里恭の誠の説』、著述集第一巻所収）。いまこれを本章に取り上げている「性情説」に即して言えば「人間の本情」とでも称し得ようか。かくして直接には道德倫理を素材としないものであっても、作中にかかる本情を捉え得ていれば、「一たび之れを読めば則ち人をして……落涙せしむるに至る」、読者の心を動かし人間に対する理解を深めるがゆえに、人生にとって有益なものとなる。淇園において「性情説」は、「載道説」と不可分の連関をなしつつ、このように理解されていたのではなかったか。

谷口元淡に宋学を学んだ淇園はここで、かかる「人間の本情」を把握する営みのことを

「其の理を究む」と述べている。即ち、文学は「民用彝倫に益有る」べしと述べたとき、「窮理」論を抛り所に、近世初期の論者に見られた、情が善か悪かを分別するという発想から脱して、「人間の本情」を把握するという理解へと進み得たものと思われる。このあたりの事情を窺うべく、次に室鳩巢『駿台雑話』の論を参照してみる。ここであえて京坂文壇から離れて鳩巢の論を掲げるのは、「窮理」論を抛り所に「人間の本情」を把握しようと発想した経緯を明瞭に辿り得ると考えるためである。

鳩巢は「わざ」の中に「理」を求める「窮理」論に立つて、書への対し方を次のように説く。

書をよみて義理を講じ、事物に即て其理を窮る、同じく致知の事にして、力行の始なり。……およそ天下の道、なににてもわざより入ざるはなし。詩(詩経)にいへらずや、天生三蒸民有物有則。物はわざなり。則是法なり。(卷一「諸道わざよりいる」)これを踏まえて、文学は「義理」に基づくとの「載道説」を述べる。

すべてよろづの事、義理を質とせざるはなし。いはんや文章は質ありての文なれば、義理にもとづかずしては、浮靡乱雑にして文章とはいふべからず。

(卷五「曇陽大師」)

その一方で、次のように「性情説」をも述べるが、

詩は辞に拘れば、理屈に落て味なく、情に発すれば、意思を含て味あり。

(同「詩文の評品」)

この「性情説」も、「載道説」と不可分のものとして理解されていた。儒学者としては当然ながら、文学の議論は『詩経』から始まる。次の一節ではその邨風「雄雉」の詩を挙げ、これを旅中の夫の道德的卓越を念ずる妻の心情を詠じたものと解して言う。

百爾君子 不_レ知_二徳行_一 不_レ伎_二不_レ求_一 何_レ用_二不_レ臧_一

是は夫に告やるやうにいふなり。「早く帰り給へかし。相見まほしとおもふは女のつたなき私の情なり。かねておのこは徳行こそ大切の事と承る。……それは百の君子なべて御存知の事なれば、申すにおよばねども、女のおろかなる心におもふには、人はただ人をそねみにくまず、人に貪り求めずして手前をさへ正しく守らば、いづくにありても、何のよからざる事があるべき」といふなり。かくいふ意をみるに夫の徳行に疵なく、身を全うして帰るを望むにぞありける。限りなく殊勝の事なり。誠に人情に発して礼義にとどまるといふべし。……詩は人情に発すとあれば、なにのいはざる事があるべき。三百篇(詩経)を見てしるべし。(卷二「不伎不求」)

これを、「義理」に合致した人情であるとして高く評価するのである。

鳩巢はかかる「情」の理解に基づいて、文学作品にも対した。卷二「仁は心のいのち」に、下野佐野の城主天徳寺了伯が、『平家物語』を琵琶法師に語らせ、感動の余り落涙し、次のように述べたとの話を挙げる。

(天徳寺云、)「(佐々木高綱の宇治川先陣に関して)頼朝舎弟の蒲冠者にも賜らず、寵臣の梶原にもたまはらぬ生^{いけず}暖^{ぬく}を高綱に賜るにあらずや。されば其甲斐もなく、此馬にて宇治川を先陣せずして、人に先をこされなば、必ず討死してふたたび帰るまじきと、頼朝にいとま乞^こして出ける、其志を察して見られよ。あはれなる事かは」とて：「(那須与市の扇の的に関して)大勢の中より撰ばれて、只一騎陣頭に出しより、馬を海中に乘入^{のりいれ}て的にむかふに至る迄、源平両家鳴をしづめて是を見物するに、もし射損じなば、みかたの名をりたるべし。馬上にて腹かき切て海に入むと覚悟したる心を察してみられ候へ。武士の道程あはれなる物は候はず。……」

ここで鳩巢が右の話を掲げたのは、「情」についての次のような見解を述べるためであった。

忠孝も礼義も、文道も武道も、内より油然^{じゆぜん}として潤^{うる}ひわたりて発^はするにあざれば真のものにあらず。是れ則ち……人に情あり物の哀^{かな}しむるの心なり。すべてもろもろの言行ともに、義理に当てはことごとく忍^{しの}びざるの心より出て、天徳寺が涙をこぼすやうにだにあらば是れ心徳の全きなり。

いま鳩巢の理解を「性情説」に即して辿つてみる。鳩巢はこの「性情説」と同時に、文学は「義理」に基づくとの「載道説」を掲げていた。従つて必然的に、文学における「情」も「義理」に合致した性質のものでなければならなかった。しかしそのみではなかった。

「性情説」とは元来、「詩者志之所^し之也」(『詩経』大序)と、詩は情の表出より成るといふ、言わば大前提を述べたものであった。近世初期の論者たちがこれを、内面の正邪の別が詩文に直接的に投影されるの意に解したことは第一章に述べた。然るに鳩巢は「書をよみて義理を講じ、事物に即て其理を窮る……およそ天下の道、なににてもわざより入ざるはなし」という「窮理」論に拠つていた。かかる、「わざ」より入りて「理」に至るといふ見地に立つて文学中の「情」を理解しようと臨めば、人間の本質的な「情」とはいかなるものであるかを把握しようとの方向へ発想は進まざるを得ないであろう。かくして鳩巢はそれを「内より油然として潤ひわたりて発する」、「義理に当てはことごとく忍びざるの心より出る」という、自発的に「義理」に進もうとする人間の心情に見て取つたといふことではなかつたか。鳩巢による「情」の理解は、柳沢淇園のそれと比較して、より道徳倫理的な領域に引き付けられてはいるが、情の正邪を分別して終わるという発想から解き放たれて、「人間の本情」を把握しようとする方向へと進んだ、その発想の経路には淇園と相い通ずるものがあるように思うのである。

ところで、元来「性情説」とは、情の直叙である詩を対象とした論であつた。鳩巢は先ず『詩経』に就き、そこで得た理解をもつて更に散文作品にも臨んだ。これが可能であつたのは、鳩巢の「性情説」が、文学一般に通ずる基礎的な理解にまで深められていた故と言えるであろう。

かくして「情」の捉え方の深化は、小説に関する理解にも及んできた。この点を実践を以て示したのが、京都の漢詩文壇に属し、また中国小説研究家としても知られる清田儼叟である。儼叟は安永二年、中国小説の翻案より成る『中世二伝奇』を刊行し、作中に施した自注に、「人情ヲヨクウツセリ」「一段ヨク人情ヲ書出ス」などと述べて、人情の描写に配慮したことを示している。さて本作で殊に留意して描いた人情とは、次のような性質のものであった。第一話「琵琶君話」に、主人公わげのきよひと和氣清人が象潟で、迫害の身にあつた琵琶君の娘を救う話がある。ここで儼叟は評して次のように述べる。

清人ハ弱キヲ扶タスケ強キヲ押オシユル本性ヲ以テ娘ノ便ナキヲ哀レト思テ、カカヅラヒタルニテ……

また、後にその娘の叔父から娘を妻にせよと勧められるが、清人は固辞して言う。

象潟ニテ救奉リシハ、全ク義ヲ以テハコトナルニ、今御仰ニシタガヒナバ、始ヨリセシコトムダトナツテ、淫タレタルミダレ心カラナセシコトトイハレンハ、口惜カラン。御怒ツヨカラナレド、此事ハ先ツ免シ聞ヘ玉ヘ。

即ち儼叟はここで、「義」に進む人間の心（正義感、道義心）を描こうとしたものと解されるのである。

儼叟も、文学は「道」に基づくとの見地を持していた。「貫道説」の表現をとってはいるが、意図するところは当該の「載道説」と同じである。

凡そ詩文ともに忠孝にはづれたるは、なにほど上手にても見るに足らず。文は道をつらぬくの器といふ事を、くれぐれ忘るべからず。（『芸苑談』、明和五年刊）

嗚呼文は道を貫くの器なり。若し徒に尋常の書序記論の属に従事せば、即ち精詣と称するも尚ほ未だ可ならずと為す。（『孔雀楼文集』巻五「贈長江公綏」、安永三年刊）

儼叟はこの見地に立脚しつつ「人間の本情」を求めて、かかる正義感、道義心の如きを把握するに至つたということではなかつたであろうか。

以上検討してきたように、「性情説」を「載道説」と不可分とする見地にあつては、人情も「道」に合致した性格のものとして把握された。これは近世中期において一方に、人は人のまことをのべ出すに、そのおもふごとくの実情みな理あらんや。ただ理は理にしてそれが上に堪へがたきおもひをいふを、和の語にわりなきねがひといふ。

（賀茂真淵『再奉答金吾君書』、延享元年）

の如き詩歌論から本居宣長の物語論へと至る、人情を道徳倫理から切り離して捉えようとする流れが存したことを想起すれば、それと正に対照的な観点を示していることになる。また前掲した近世初期の論との対比において見ても、初期の論が、情の正邪を分別するという観点にとどまっていたのに対して、当該の文学説は、「人間の本情」のあり方を把握しようというところまで、理解を深化させていると認めてよいようである。

本章の検討では、近世中期京坂の白話小説愛好家とその周辺の人びとの発言を中心に取

り上げてきた。この時期京坂文壇において『水滸伝』等の白話小説が愛好されたのも、単に異国の文学への興味という動機によつてのみではなかつたであろう。即ちそこには、盗賊の業が描かれていようと、作中から人生有益な要素を得ることができるとの理解があったことに加えて、作中の人物たちが体現している正義感、道義心に対する強い共感が存したであろう。かくして、人生有益の「教」を備えつつ「人情」をも述べる都賀庭鐘の読本は、かかる気運の中から生じたものであつたように思われてくるのである。

第三章

初期読本における「信義」の主題

——庭鐘・秋成作品を中心に——

一

明和八年火災により財を失つた秋成は、間もなく都賀庭鐘の塾に医を学んだ。ここで秋成は、既に寛延二年『英草紙』を刊行していた庭鐘から、医学の手解きのみならず、中国白話小説に関する知識をも得、また小説観、小説作法についても直接聞くところがあつたものと推定される。かくして安永五年に刊行された『雨月物語』には、五巻五冊の形態、中国白話小説の翻案、軍記の利用等々、秋成が庭鐘の手法を範としつつ創作した跡が顕著に認められる。しかし作品の寓意にまで立ち入ってみると、両作家の間に様々な相違点が見出されることも事実である。

第二章にも掲げたが、庭鐘は『英草紙』序に、自らの作が「義」なる寓意を述べていることを表明していた。この「義」に相当するものを作品中に求めると、それが主君への忠

義、朋友の信義、婦人の貞節等々にわたっていることが知られる（第五章参照）。本章ではその中で朋友の信義を描いた作品を取り上げて、秋成の「菊花の約」（『雨月物語』）における信義の主題の扱い方と対比し、そこから両作家における関心の置かれ方の相違について考えてみる。

ところで、朋友が信義を取り結ぶという設定は、『水滸伝』『三国演义』などの中国白話小説に頻出のものである。そのことについては、京坂文壇の白話小説流行の中にあつた庭鐘・秋成は共に承知していたに相違ない。いま予め述べておくと、以下の論は、両作家が各々、『水滸伝』『三国演义』などに見られる如き性質の信義にいかに対したか、という問題に即しての検討となる。先ず秋成「菊花の約」における信義の扱い方について再検討することから始めたい。

二

秋成は「菊花の約」において中国白話小説「范巨卿雞黍死生交」（『古今小説』所収）を原拠としつつ、朋友の信義を取り上げた。

播州加古の人丈部左門（原拠の張劬に相当）が、旅中病に倒れた雲州松江の人赤穴宗右衛門（原拠の范式に相当）を救い、義兄弟の盟約を結ぶ。重陽の日に再会すること

を約して赤穴は雲州へ戻るが、赤穴の主君塩治掃部介を滅ぼし月山城を奪った尼子経久が、赤穴の従弟丹治に命じて赤穴を城内に監禁したため、自刎して魂となって左門との再会の約を果たす。左門は直ちに雲州へ赴き、丹治を譴責し斬る。

従来「菊花の約」と原拠との比較の論においては、信義を結ぶ両名の身分の設定、あるいは再会を約した重陽の日に訪れ得なかつた原因を、「范巨卿」では范式の失念とするが、「菊花の約」では赤穴が尼子の監禁に遭つた故とする点、更には左門が丹治を討つ終末部分の付加など、大枠としての設定に関する改変が主として指摘されてきた。しかし先ず左門と赤穴の間に信義が成立する過程において、以下に掲げるような重要な相違点が、原拠「范巨卿」との間に見出されることに注意しなければならない。

先ず、瀕死の病人のあることを聞き救済を決定する場合について見る。「范巨卿」では、張劬が科擧受験のため洛陽へ向かう途上、宿の使用人から隣室に瀕死の病人（范式）がいることを聞き救済に赴く、となっている。

劬曰、「既是斯文、当以看視」。……劬見房中書囊衣冠、都是应举的行动。遂扣頭迎言曰、「君子勿憂。張劬亦是赴選之人。今見汝病至篤、吾竭力救之。藥餌粥食、吾自供奉。且自寬心」。其人曰、「若君子救得吾病、容当厚報」。

一方「菊花の約」では、左門が、何某の主の宅に瀕死の旅行者（赤穴）が滞在していることを聞き救済する、とある。その部分を右の「范巨卿」の一節と対比してみる。

左門聞きて、「かなしき物がたりにこそ。……病苦の人はしるべなき旅の空に此疾を憂ひ給ふは、わきて胸窮しくおはすべし。其やうをも看ばや」と……左門ちかくよりて、「士憂へ給ふことなかれ。必ず救ひまいらすべし」とて、あるじと計りて、薬をえらみ、自ら方を案じ、みづから煮てあたへつゝも、猶粥をすすめて、病を看ること同胞のごとく、まことに捨てがたきありさまなり。かの武士(赤穴)左門が愛憐の厚きに泪を流して、「かくまで漂客を恵み給ふ。死すとも御心に報ひたてまつらん」といふ。(a)(c)の部分は各々対応し、傍点部分は秋成が新たに改変附加したものである。即ち「范巨卿」の張劭は、「当に以て看視すべし」と、范式の救済を人間としての当然の責務として受けとめ、また范式の「書囊衣冠」のさまを見て自らと志同じく科擧受験のために洛陽へ向かう人であるとして一層その思いを強め、救済に赴いた。一方「菊花の約」の左門においては、傍点部分に見られるように、赤穴に対する惻隠、哀憐の情が救済を行う動機であつたと改変されている。

このことはまた、平癒した後の場面を比較すると一層明らかになる。「范巨卿」では、范式が漸く平癒した時、既に張劭は試験の期を逸していた。范式がそのことを謝し、張劭はそれに答えて言う。

范曰、「今因式病、有悞足下功名。甚不自安」。劭曰、「大丈夫以義氣為重、功名富貴、乃微末耳。已有分定、何悞之有」。

先に范式を救済した動機を「当に以て看視すべし」としていたが、その精神をここでは「義氣」と称しているのである。一方「菊花の約」では、

(赤穴云、)「……此疾にかかりて、思ひがけずも師を勞しむるは、身にあまりたる御恩にこそ。吾半生の命をもて必ず報ひたてまつらん」。左門いふ、「見る所を忍びざるは人たるものの心なるべければ、厚き詞ををさむるに故なし。……」

ここで左門の言うところからも、赤穴を救済した動機が惻隠、哀憐の情にあつたことが明らかにになる。

かくして秋成は、赤穴が平癒の後も左門のもとに滞在して交わりを深め、左門の母にも面会すると新たに設定した。その上で、「范巨卿」では救済した側の張劭が語っていた前掲の傍線部分「大丈夫以義氣為重、功名富貴、乃微末耳」を、救済された側の赤穴の発言として次のように翻した。

老母よろこび迎へて、「吾子不才にて学ぶ所時にあはず青雲の便りを失なふ。ねがふは捨てずして伯氏たる教を施し給へ」。赤穴拝していふ、「大丈夫は義を重しとす。功名富貴はいふに足ず。吾いま母公の慈悲をかふむり、賢弟の敬を納むる、何の望みかこれに過ぐべき」と、よろこびうれしみつつ、又日来をとどまりける。

「范巨卿」において「大丈夫以義氣為重、功名富貴、乃微末耳」とは、張劭が、范式の救済を自らの当然の責務として受けとめて言ったものであつた。一方「菊花の約」において

赤穴が「大丈夫は義を重しとす。功名富貴はいふに足ず」と述べたのは、平癒の後も左門のもとに滞在して交わりを深めて後のことである。即ちそれは、非功利的な惻隠、哀憐の情によつて赤穴を救つた左門に対して、赤穴もそれに報いようというもので、要するに両名の情誼的紐帯の純粹を言うものに転じているのである。

この点はまた秋成が新たに設定した、雲州へ赴いた左門が丹治を難詰する場面に、同様の表現が用いられていることによつて確かめ得る。

先赤穴丹治が宅にいきで……左門いふ、「士たる者は富貴消息の事とも論ずべからず。只信義をもて重しとす。伯氏宗右衛門一旦の約をおもんじ、むなしき魂の百里を来るに報ひすとて、（自分も）日夜を逐てここ（雲州）にくだりしなり。……」

左門は更に、『史記』商君列伝の、公叔座が商鞅を救つた故事を引き、丹治が赤穴を救わなかつたことを譴責し、且つ言う。

左門座をすすみて、「伯氏宗右衛門塩冶が旧交を思ひて尼子に仕へざるは義士なり。士は旧主の塩冶を捨てて尼子に降りしは士たる義なし。伯氏は菊花の約を重んじ、命を捨てて百里を来しは信ある極なり。士は今尼子に媚て骨肉の人をくるしめ、此横死をなさしむるは友とする信なし。経久強てとどめ給ふとも、旧しき交はりを思はば、私に商鞅叔座が信をつくすべきに、只栄利にのみ走りて士家の風なきは、即尼子の家風なるべし。さるから兄長何故此国に足をとどむべき。吾今信義を重んじて態々ここ

に来る。汝は又不義のために汚名をのこせ」とて、いひもをはずす拔打に斬つてくれれば、一刀にてそこに倒る。

左門の論理は、赤穴の非功利的な心情を「信」として一方で称揚しつつ、それと対照的に丹治を功利的と見なして糾弾するものである。

要するに秋成の関心は、非功利的な惻隠、哀憐の情による救済に対し自刎によつて応えた赤穴と、それに報いて丹治を不義と決め付け斬殺せざるを得なかつた左門との間の情誼的紐帯のあり方に置かれていたのではなかつたか。従つて丹治斬殺の場を新たに設定したのも、秋成のかかる関心に由来するものと解するべきではないか。尼子の命に従つて監禁したに過ぎず赤穴を直接死に至らしめたものではない丹治は、客観的に見て誅伐されるには相当しないとしても、左門の論理に拠つて立つ限り、許されざるものであつたといふことになるであらう。

三

ところで、秋成が「菊花の約」で取り上げなかつた、「范巨卿」の張劭に見られる如き精神に関心を寄せて作品化したのが庭鐘ではなかつたか。

「三人の妓女趣を異にして各名を成す話」（『英草紙』）の中に、三人姉妹の妓女の末妹

鄺路が、馴染みの青年安那平四郎を惨殺した三上五郎太夫を討つという話がある。先ず鄺路は、妓女でありながら男子に勝る「俠氣」を具える者であつた。

生得に俠氣ありて、志男子に勝れり。妓となるの初、寡婦の武道を識りたるものありて、近しく住みけり。鄺路これに就いて術を学び、常に射をなし、劍を打つことを手ずさみとし、道路に是非ふを見る時は、かならず其の弱きかたを助く。義によつて命をかへりみず。

それに続いて一つの挿話が見える。かつて鄺路に二度通い以後は音信の絶えていた安達東蔵なる男が、悪漢との喧嘩によつて負傷し鄺路の所へ庇護を求めて来る。

鄺路、彼が言絶えたる身ながら、頼むをいなむは勇なきに似たりと、請け負ひて、……東蔵は鄺路の化粧部屋に一月程匿われて後、鄺路に礼を述べ、また永らく音信の絶えたことを弁明しようとする。ところが鄺路はここで、毅然として東蔵に退去を言い渡す。

東蔵鄺路に対して、頃の恩を謝し、先に好みてより、年月音せざりしこと葉づくりす。鄺路一言の答なく、「足下をかこひ養ひしは、我が父母なく姉妹なく、心易き身の上なれば、一時の俠をなす也。爾世を広くなるとも(世間に顔向けできるようになつても)、此の後再び我が家に來ることなかれ。千回來るとも、爾に對面せず。爾關傷の場に、匹夫の雜言を忍ぶことあたはず、却つて故なき売女に身を隠されて、其の恥を想はざるはいかに。疾く疾く去るべし」とて追ひ出だせり。人は是を聞いて男子に勝

れりといふ。

鄺路が東蔵を庇護したのは、あくまで「道路に是非ふを見る時は、かならず其の弱きかたを助く」「頼むをいなむは勇なきに似たり」とする「俠氣」によるのであつて、鄺路はここで、東蔵との間の情誼的紐帯を徹底して拒否しているのである。

その後鄺路は安那平四郎と馴染むが、その馴染み振りは次の如くであつた。

鄺路も彼(平四郎)が微弱ながら、生得溫柔にして、物に拘らざるを愛して、時ならず美酒海鮮を贈り、自ら去きて庖厨をととのふ。いとまある時は、中夜といへども、渡船を越えて彼が所に去きて宿し、恩情略趣あり。

「恩情略趣あり」とは、平四郎は鄺路を娶ることを一途に望んだが、妓女たる者は独身を貫くべしと元來考えていた鄺路が取り合わず、言わば一線を画していたことをいう。

やがて平四郎は、鄺路を我がものにしようと企てた悪漢三上五郎太夫によつて惨殺される。鄺路は三上を待ち受けて一刀のもとに斬り伏せ、その死骸に向つて言う。

爾靈あらば能く聞け。我一生人に身を許したることなければ、夫の仇を報ずるにもあらず。余所に見てもすむべきなれど、我故に命を失ひしを知らながら、外ごとにもてなさんは、我が心に恥づる所あればなり。

即ち、鄺路は平四郎と夫婦ではなかつたから、妻としての復讐を要請されるものではない。三上を斬つたのはあくまで、不正義を知りながら黙過することを潔しとしないという彼女

の「俠氣」に出づるものであった。かくして前掲の一節に庭鐘は、「義によつて命をかへりみず」と、鄙路の「俠氣」を「義」として称揚していたのであった。

然ればこの鄙路による三上誅伐と、前節に見た「菊花の約」の左門による丹治誅伐とは、一見同じく敵討のようでありながら、その動機を性格を異にするものと見るべきである。鄙路は平四郎との情誼的紐帯ゆえに三上を斬つたものではなかった。不正義を黙過すまじとの鄙路の精神は、寧ろ「范巨卿」の張劭が、自らと同志である瀕死の病人があると知つて、救済するのが当然と受けとめた精神のあり方と通ずると言ふべきであろう。即ち庭鐘が述べようとしたのは、相互の間の情誼的紐帯という枠の中に限定された狭い「正義」を超えた、人間として何をなすべきかという大きな「正義」がある、ということではなかったか。

この観点は信義を描く作品においても貫かれたものと思われる。即ち庭鐘は、情誼的紐帯によらずして成立する信義に強い関心を寄せていたのである。「馬場求馬妻を沈めて樋口が婿と成る話」(『英草紙』)は、中国白話小説「金玉奴棒打薄情郎」(『古今小説』『今古奇觀』所収)を翻案した作である。原拠「金玉奴」は次のような話である。

莫稽なる貧書生が金老の娘玉奴の婿となる。金老は富裕であるが、かつては乞丐の党の頭であつた。莫稽は金家の扶助と玉奴の尽力によつて学業成り登第したが、一旦成功してみると妻の家の身分が恥に思われるようになり、任地へ赴く途中妻を川に沈める。莫稽は任地へ着き上官である許厚德の娘の婿となる。ところがその娘とは、

かつて自ら川に沈めた玉奴であつた。許厚德は玉奴を救い養女としていたのであつた。

「馬場求馬」の話は、莫稽を馬場求馬、金老を浄心、玉奴を幸、許厚德を樋口三郎左衛門として、原拠をほぼ忠実に翻案したものと言えるが、一点重要な改変が施されている。

庭鐘は「金玉奴」の、使女たちが莫稽を棒で打ちその不実を譴責する場面を踏襲するものの、続いて許厚德が莫稽に言う、

許公又道、「賢婿常恨令岳翁卑賤、以致夫婦失愛、幾乎不終。今下官備員如何。只怕爵位不高、尚未滿賢婿之意」。

に、次の傍点部分を付加して、沈められた馬場の妻を救い養女としていた樋口三郎左衛門が馬場と信義を結ぶ、と設定した。

樋口曰ふ、「賢婿常に岳家の卑賤を恨み、夫婦愛を失ふにいたる。今某縁者となれ共、縁うすく任卑しければ、恐らくは賢婿の意に満つまじ。ただ貴賤の字を論ぜず、英雄の志を以て交はるべし」といふ。

このように設定したことの意味は、これに先立つて施されていた微細な改変を見ることによつて明らかになる。即ち原拠では、莫稽は妻金玉奴の尽力があつてこそ登第することができたとして、

金玉奴只恨自己門風不好、要掙個出頭、乃勸丈夫刻苦讀書。凡古今書籍、不惜價錢、買來与丈夫看、又不吝供給之費、請人会文會講。又出貲財、教丈夫結交延譽。莫稽由

此才学日進、名譽日起、二十三歳発解連科及第。

一旦成功するや妻の尽力を忘れてしまふ莫稽の薄情を強調する。

好笑那莫稽、只想着今日富貴、却忘了貧賤の時節、把老婆（玉奴）資助成名一段功劳、化為春水、這是他心術不端處。

一方「馬場求馬」では、結婚によつて衣食の心配を免れ學業に専心できたとするのみで、あくまでも馬場自らの才によつて業成つたかの如く改めている。

求馬は元來軍機武術の家なれば、何とぞ復び軍師の家を起さんと、和漢古今の典を涉獵し、累世家伝の書に心を勞し、我が家の伝に付きても、發明するに至る。是みな衣食の念に勞なく、一味に心を用ふるのいたす所なり。……若狭国武田家より召されて、千二百貫の扶持を給り、奉公の約相濟み、來早春御国に引き移るべき由の敕命なり。更に次のような改変も行われている。馬場が、妻を沈めた後任地へ着き、上官にあたる樋口の所へ挨拶に訪れるのは、莫稽が許厚德を訪れる設定を襲うものであるが、「金玉奴」では、

許公（許厚德）見了莫司戸（莫稽）、心中想道、「可惜一表人才、幹恁般薄倖之事」。

許厚德は莫稽に會つて、「見たところと異なつてあのような薄情をなすとは」と慨嘆したとある。ところが庭鐘は、樋口と馬場の対面を次のように改変した。

馬場も参向して、初て対面せしに、（樋口より）懇意の會酌どもありいとて、一ツの

面目に思ひ、時ならず此の家に行きて（折々樋口の家に行つて）、其の安を問ひけり。

樋口、馬場が若うして才識のすぐれしを愛し、彼がいまだ独身なるをあはれみて、馬場が宅辺に近き、梅山何某をまねきて（媒を依頼して）いふやう、……

即ち、馬場は樋口の人格に感じた。また一方の樋口も馬場の才識に感じ、その上で婿に迎えようと決めたのであつた。以上のように、「金玉奴」では夫の薄情を譴責するところに一話の意図が置かれていたが、「馬場求馬」では原拠のストーリーの大枠は襲いながらも、馬場と樋口が取り結ぶ信義へと重点が転換されているのである。なお細かな点ではあるが、原拠の莫稽の年齢は二十歳とされるが、馬場の年齢は三十歳前と設定されているのも、樋口との關係を配慮してであらうか。

庭鐘はまた、「吉野猩猩人間に遊びて歌舞を伝ふる話」（『莠句冊』）の、楠木正行と足利直義が意気投合するという話において、「馬場求馬」と相い通ずる性格の信義を取り上げてゐる。この話は、庭鐘自ら『莠句冊』序に、

吉野猩猩は徐渭が四声猿を襲ひ、群る憤を南山の猿楽に漏すも、古人の辱に筆暢ざる所あり。

と述べているように、中国明代の雜劇集『四声猿』所収「狂鼓史漁陽三弄」を原拠とする。「狂鼓史」は、不遇裡に死んだ後漢末の文人禰衡が地獄において、生前に曹操の罪惡を面罵した場面を再現し怨恨を晴らすというものである。終末部、禰衡は修文郎の官を得て天

帝に召喚され、一方の曹操は地獄に拘禁されると結ばれ、史上の不遇な人物の怨恨を晴らすことに一話の意図が置かれていることがわかる。

「吉野猩猩」の前半部ではこの話を次のように翻案する。

足利直義が高師直の威を恐れて南朝方に降を申し入れてくる。南朝方では見解が分かれたが、楠木正行の「密事とあれば許して心底を試み給へ」という意見に従って降を容れることになる。この時直義は、北朝方への聞こえを警戒して石堂兵部という仮名を用いる。南朝方の人びとは、直義に慶の局・初和歌なる二名の宮女と共に劇を演ぜしめ、その中で、直義がかつて臣下の淵辺二郎に護良親王を殺戮させた件を糾弾することに決める。かくして劇を演じた直義は最後に、「直義自ら罪を知り候。今は宥ゆるさせおはしませ」と謝し、人びとは憤りを散ずる。

ここまでは、「狂鼓史」の禰衡が曹操を糾弾する話を踏襲したものである。然るに庭鐘は、これに続く終末部を大きく改変し、宮女らと劇を演じた者は替え玉であつて、実の直義は劇の演じられる間、

その身は吉良八郎とて末の者となり、かかることを何とも思はず、南朝、人なしと心に笑ひ、籠りて邸を守りゐる。

とした。従つて本話における庭鐘の主要な意図は、これに続く、楠木正行と足利直義との意気投合を描くことにあつたとしなければならない。

正行は直義の計策を看破して実の直義に対面を求めるが、ここで両者は意気投合し、共に南朝方のために軍略を議することとなる。

正行は降人の心をためし見給ふ叡慮と聞きしかば、彼も大度の名将、いかが答ふると傍観をかめせしが、舞態まいぶらの善く馴れたるに、本人にはあらざりけると、直ぐに越智（成次）と共に新邸に行きて、「真まことの仮名かりなせし石堂殿に面せん」と申すに、直義もつつみかね名のり出でて対面す。初めて見て旧識の如く、「英雄の断機を知らぬ、おうなわらはの執念しつねき、かしこくも御支度ありしことかな。代の参内は既に経給へり。正行議すべき軍務の為に参りたり」と、南朝の旧制を詳しく告げて馴々しく、「いざ」とて庭に下りて的を射る。直義心に人数持にんしゆちたるは我にまさるものなしと、詞をかけて云ふ、「日月を貫く新田殿程にはなくとも、我よく的中せば一たびは官軍の帥を賜らん」。正行云ふ、「小臣能く的中せば、公とかはるかはる六軍に帥たらん」と。対し射ることしばしばにして、ここに中ちうを得て退く。

なお直義に関しては、本話の前半部に、

人物動作ひとがらふるまひ、実じにも足利の連枝、「人は平日の体養にこそ」と、（南朝方の）人々申しあへり。

との評があつた。また「紀任重陰司に至り滞獄くじを断わくる話」（『英草紙』）の、地獄の判官となつた紀任重が江田源三（源義経の軍師）に、足利直義に転生させると告知する場面にも、

江田源三は前生の智術を依^{そのま}旧に、……直義と名のり、兄(尊氏)の為に天下をはかり、計策を含み、或は通れ或は進み、……

とあつて、直義は智将として捉えられていた。かくして正行と直義が「初めて見て旧識の如く」「馴々しく」意気投合した契機は、相互に「大度の名将」と承認したことにあつたとしなければならぬ。

然れば「馬場求馬」「吉野猩猩」において、かかる信義を描くに当つて、殊更に原拠の翻案という方法を用いたのは何故であらうか。「馬場求馬」では、馬場と樋口が相互に相手の人格に感じたという設定によつて、妻を沈めた馬場の不実が相対化されている。「吉野猩猩」においても同様に、正行と直義が相互に「大度の名将」と認めたことによつて、護良親王殺戮の件が相対化されている。即ち「英雄の志」、南朝の安泰の如き、より大きな「正義」を抛り所に、相手の人格そのものの承認に基づいて成立する信義というものは、それ以前に生じていた怨恨などの障壁をも超え得るものである、ということ庭鐘は述べようと意図したのではなからうか。

さて庭鐘がかかる性格の信義を取り上げるに当つて、中国白話小説、殊に『水滸伝』『三国演義』に示唆を得ていることは容易に推測されるが、また庭鐘と同様の関心は、彼の周辺にあつた近世中期京坂の白話小説愛好家たちにも認められる如くである。その一例として、伊丹椿園が『水滸伝』に見える結義の話の翻案した一編を次に検討してみる。

四

伊丹椿園の『唐錦』(安永九年刊)所収「圓鐵法師旧友を救ふ話」は次のような話である。

摂津有岡の武士吉岡秀廉^{ひでかど}は主君に諫言するが容れられず致仕する。帰郷して獵を生業としていたうちに、隣村の浪人常盤登之助と意気投合する。秀廉はやがて母の遺言に従い殺生を止めて出家し、圓鐵と名乗る。かくするうちに駿州今川義元に仕える登之助の兄が讒言にかかつて捕えられ、登之助は兄を救おうと駿州へ赴くが、兄と共に投獄され処刑されることに決まる。圓鐵はそれ聞くと、鉄の禅杖を携え駿州へ急ぐ。圓鐵は刑場に登之助を救うが、その兄は深手を負い死ぬ。登之助は菩提心を起こして出家し、圓鐵と「生涯交りを変ぜず、骨肉よりもむつまじく」老年に至るまで交わる。

さて本編の冒頭には、

情の薄き交りを泛^{はん}交と謂ひ、情の厚き交りを石交^{せきかう}と謂ふ。泛交は水にうきたるが如く定めなきの意にして、石交は石の摩滅すべからず転移すべからざるが如く、相期し相約することの違はざるをいふなり。……

という「信義」についての論がある。この点、秋成の「菊花の約」が、「青々たる春の柳、家園に種ることなかれ。交りは輕薄の人と結ぶことなかれ」云々の一節から始まるのと類似する。かかるところから太刀川清氏は、この「圓鐵法師」の話は「菊花の約」に依拠し

た作であり、圓鐵が登之助を救う設定は、左門が丹治を討とうと雲州へ赴く話を踏襲したものであるとされている（『椿園の小説——唐錦まで——』『同（二）——中国小説の扱い方——』、『長野県短期大学紀要』第二十一・二十二号）。確かに椿園が同じく信義を主題とする秋成の先蹤作を意識したことは十分考え得るが、本話に描かれる信義の性格は以下に検討するように、「菊花の約」におけるそれとは甚だ異なるものとなっている。

既に指摘が備わる通り、圓鐵が登之助と信義を交わし、後にその危機を救済するという設定は、『水滸伝』第五回「小霸王醉入銷金帳 花和尚大鬧桃花村」から第九回「柴進門招天下客 林冲棒打洪教頭」に見られる、魯智深が林冲と兄弟の盟を交わし、後に林冲が冤罪により護送される途中その危機を救う話に拠ったものである（山口剛氏「怪異小説について」、著作集第二巻所収）。

智深が林冲と兄弟の盟をなす部分は第七回「花和尚倒拔垂楊柳 豹子頭誤入白虎堂」に見出される。林冲が、智深の鉄の錫杖を使う腕前に感嘆していると、智深は林冲を招き入れ、林冲は早速来つて両人は槐の木の下で初対面の挨拶を交わし、忽ち意気投合して兄弟の約をなす。

（林冲）口裏道、「這箇師父端的非凡使的好器械」。……智深道、「何不就請求厮見」。

那林教頭便跳入牆来、兩箇就槐樹下相見了、一同坐地。……就當結義、智深為兄。

その後林冲は冤罪により捕えられ、野猪林という難所で護送の役人に殺されようとするが、

後から追つて来た智深に救われる。

かくして、右の智深・林冲の結義の話に依拠した椿園の「圓鐵法師」は、秋成「菊花の約」の左門・赤穴の如き惻隠、哀憐の情に基づく情誼的紐帯とは性格を異にする信義を描くものとなっている。先ず吉岡秀廉、後の圓鐵とは次のような人物であった。

童子の時より力量万人に卓越して、勇氣盛んなるのみならず、正直せいぢよくにして善を助け悪を制し、信義を専らとする豪傑なりしに、……

また出家して法名を得る際、師の圓澤禪師は次のように述べている。

汝、正直勇猛の性質なれば、定めて道心も堅固にして金鐵の如くなるべければ、我が一字を上につけて圓鐵と呼ぶべし。

この秀廉が登之助と兄弟の約をなしたのは、共に獺を生業とする同志である上に、互いの「正直勇猛」なる性格に感ずる所があつて意気投合したからであつた。

又其隣村に常盤登之助といふ浪人あり。勇猛正直なる事秀廉に同じく、ともに獺を業としけるゆゑ常に出合ふこと多きまま、終に厚き交りと成りて兄弟の約をなし、手を携へ袂を連ねて相離れざるは、影の身にそふが如くなりしに、……

ところで登之助が駿州で難に遭つたのは次のような事情によつてであつた。

（今川）義元暗愚にして小人を用ひ、賢者を退け罪なきを殺し、登之助が兄も忠ある者なれども、讒言によつて主人を亡す隠謀ありといひなし、一族までも残らず刑つゐせらる

により、折ふし来り合せし登之助は、此事に預らずといへども、讒者後難をおそれ、共に害すべしと、已に引出し切らるる日にも成りしかば、……

即ち圓鐵が登之助の冤死を見過ごしにはできぬと駿州に赴いたのは、彼の「善を助け悪を制」する「勇猛正直」なる人格に由来するものであった。

前掲した魯智深・林冲の信義の如く、相手の武勇や大度の人格に感じて信義を取り結ぶという話は、『水滸伝』『三国演義』に頻出する（『三国演義』においては第一回の、劉備・関羽・張飛の桃園の結義が典型）。かくして椿園がかかる性格の信義を取り上げたのは、庭鐘と共通する関心に基づくものではなかったか。圓鐵は「信義を専らをする」人であり、登之助の危機を知り救済に向かうところも、

かくの次第をききて大に驚き嘆息し、兄弟の約盟をもなせし無二の朋友、生前に今一度対面せばやと思ふ心切にして、急ぎ駿州に赴かんと……

とあつて、正に前掲した冒頭の一節に言う「石交」に相当する信義の厚さである。但しこれは「菊花の約」の信義とは性格が異なる。即ちこの両名の信義は、「善を助け悪を制する」という大きな正義を抛り所とするものであったのである。

ここで再び秋成に戻る。「青頭巾」（『雨月物語』）では、「ことに篤学修行の閑えめたく、此国の人は香燭をはこびて帰依したてまつる」と、人びとの崇敬を得ていた僧が、寵愛した童児が病死して後、それを惜しむ余り死屍を食い尽くすまでに至るさまを描く。

ふところの壁をうばはれ、挿頭の花を嵐にさそはれしおもひ、泣くに涙なく、叫ぶに声なく、あまりに嘆かせたまふままに、火に焼、土に葬る事をもせで、臉に臉をもたせ、手に手をとりとくみて日を経給ふが、終に心神みだれ、生てありし日に違はず戯れつつも、其肉の腐り爛るを吝みて、肉を吸骨を嘗て、はた喫ひつくしぬ。

宿の主からこの話を聞いた快庵禪師は、古来人の鬼と化した例を挙げて言う。

隋の煬帝の臣家に麻叔謀といふもの、小児の肉を嗜好て、潜に民の小児を偷み、これを蒸て喫ひしもあなれど、是は浅ましき夷心にて、主のかたり給ふとは異なり。

即ちこの僧の行為は残忍野蛮な心から出たものではない。

そも平生の行徳のかしこかりしは、仏につかふる事に志誠を尽せしなれば、其童児をやしなはざらましかば、あはれよき法師なるべきものを。一たび愛欲の迷路に入りて、無明の業火の熾なるより鬼と化したるも、ひとへに直くたくましき性のなす所ぞかし。

要するに秋成はここで、相手との情誼的紐帯の中に没入して自己統制を失った心の状態を描こうとした、ということではなかったか。

庭鐘の「馬場求馬」「吉野猩猩」では、「英雄の志」、あるいは南朝方の安泰という、言わばより大きな「正義」のもとに信義が成立し得ること、且つそれは個人相互の間にあつた怨恨の如き障壁をも超え得るものであるということを言おうとしていた。一方秋成の「菊花の約」では、相互の情誼的紐帯の中に没入して行く人間の心の行き着くところを描

くことに意図があつたと考える。庭鐘と秋成が共に信義の主題を取り上げたのは、中国白話小説を通じてこの主題に触れたことが一つの契機となつてゐるであらう。そこから両作家は独自の関心に基づいて、かかる、人間相互の精神的な結び付きに関わる問題を作中において追究するに至つたものと思われるのである。

第四章

京坂における白話小説の流行

——『剪燈隨筆』のことなど——

一

京坂文壇で享保頃から起つた中国白話小説の流行は、庭鐘の『英草紙』の刊行された寛延年間を過ぎ、その第二作『繁野話』、また秋成の『雨月物語』の刊行された明和・安永期に至つても依然続いてゐた。西宮の勝部青魚は、秋成の青年時の俳友で、彼に白話小説の面白さを教えた人と見られている。青魚の著『剪燈隨筆』には白話小説に関する論評が数か条あつて、愛好のほどを窺わせる。その巻三に次の一条がある。

和州郡山の記室柳沢権太夫殿は多芸人也。予も折々相見したり。華音通達にて、常に陶山小膳を随侍也。小膳は土佐の産、生島俊卿とて京にて交遊せし。……予は素、田文瑟に学たり。俊卿も芥彦章も文瑟席上にての交り也。

(『隨筆百花苑』第六卷による。)

陶山小膳（南濤）とは、柳沢権太夫（淇園）と交遊の折に、また田文瑟（田中大観）の白話の講席で会った。そこには芥彦章（芥川丹邱）の姿もあった。然れば『剪燈隨筆』に見える白話小説に関する論評にも、かかる白話小説家たちとの交遊の中で得た知見が関与していると見てよいであろう。

京坂文壇の人びとが中国白話小説に関心を寄せたのは、従来の日本の小説にはない要素をそこに新たに見出したからであつた。青魚も『剪燈隨筆』に、再三にわたつて日中を比較しつつ白話小説の特質を論じている。そこで本章では、庭鐘・秋成の属した京坂文壇において白話小説のいかなる点に関心が向けられていたかという問題を考えるための端緒とすべく、『剪燈隨筆』に見える日中比較の論の中から特に重要と思われる二つの条を掲げて検討してみたい。同時に、青魚の周辺に位置した白話小説家たちの著述にも言及する。

二

第一に取り上げるのは『剪燈隨筆』巻三の、日本の文学と比較しつつ中国白話小説を論じた一節である。中村幸彦先生「読本初期の小説観」（著述集第一巻所収）に引用され既に知られるところであるが、再録して検討を重ねてみたい。

源語、勢語、姪書なれども、雅なるやうに書し故、今の浄留理、八文字屋本程に情がうつらず。日本の姪書は飴りて書くゆへ偽が甚し。芝居にても女の方から慕とふやうに作る也。唐山の姪書は有のままに書也。金瓶梅なども皆男より女を動かす也。姪乱なる女皆悪人也。男も女に好まるる者皆悪人也。日本とは書かた違ふ也。果は殺さるる所など有。誠に勸善懲惡の訳が立也。陳継濟は甚美少年也。中頃両度迄乞食に成、美男ゆへ女の助にて立身せしが、終には殺さるる也。潘金蓮も水滸伝の通り武松に殺さるる也。肉蒲団は始終偷漢奸婦にて、果は禪に帰するなり。煬帝の艶史は尤大部也。殘忍事多く見るに耐ず。令山平燕、玉喬李など、淫書なれども雑な事もなく、雲雨の状をあからさまに書ぬ故、親子の間にて読むる也。男女互に慕ふて、女も貞女、男も学才有て官に進む。源語などの類は勸懲の通理はすくなし。

中国白話小説は「有のまま」に書いており「勸善懲惡」の道理が通っている。一方日本の物語は「雅なるやうに」飴りて書いており「勸善懲惡」の道理が十分通っていないと。既に第一・二章に述べたように、近世中期に至ると、小説に描かれた事象の善惡を分別して終わるのではなく、その中に人間いかに生きるべきかの問題を読み取ろうとする理解が見られるようになる。ここに言う「勸善懲惡」もかかる理解によつて見ると見るべきであろう。即ち青魚が意図するところを大まかに言えば、白話小説は、人間生活の實際を「飴り」「偽」——変形を加えず描き出している、故にそこには自ずと人間の生き方に関わる

問題が提示されていることになる、ということであろう。因みに伊丹椿園は、白話小説を渉獵し耽讀していることを述べた一節で、

いかほど鄙俗の書たるとも、みな勸善懲惡に本ずき世用人事に便なる事を含ざるはなし。
(『椿園雜話』、『隨筆百花苑』第五卷による。)

と、鄙俗な記述描写の中に人間の生き方に関わる問題が読み取れるところが、白話小説の長所であるとした。青魚もこれと同様の態度をもって白話小説に臨んだものと思われる。

ところで青魚はここで「勸善懲惡」を論ずるにあたって、人物の性格と話の展開・結末(その人物の辿る運命)との対応を、特に問題にしているようである。例示を交えつつ言うところは次の如くになるうか。白話小説では、悪人なら悪人なりに、人物の性格が「有のまま」に書かれており、かつそれが話の展開・結末と必然的な対応を持っている。この点もやはり「有のまま」である。即ち全体として、人間生活の實際を描き出している。それ故に読者は、人間の生き方に関わる問題を読み取ることが可能になるのである、と。青魚は、従来の日本の小説には見られなかった要素としてこの点に注目しつつ白話小説を読んでいたのであった。さて青魚の周辺に位置した白話小説家たちの間にもこれと同様の関心が存在したことを窺わせる著述がある。それを次に掲げて検討してみる。

三

徳島県立図書館森文庫に『陶伝録』なる写本一冊がある。拙稿「陶山南濤の白話研究——徳島県立図書館蔵『陶伝録』——」(『読本研究』第七輯)において翻刻紹介したが、本書は陶山南濤が寛延四年、阿波に来訪した際の講義を筆録したものと見られる。

陶山氏、名冕、字廷美、号「南濤」。……寛延四夏五月来于南阿、講授論語周易毛詩水滸伝呉越春秋、旁及韻鏡口授或史記会読詮義。
(十丁表)

しかし南濤の講義は右に掲げる漢籍のみにとどまらなかった。『陶伝録』には、「周道伝奇」「通方俏語」「廿娘冤死紀事」なる三編の小説に対する注釈を収めるが、これらは日本人の白話小説愛好家たちの手になる作品であった。即ち「周道伝奇」「廿娘冤死紀事」の二編は、中村幸彦先生「日本人作白話文の解説」(著述集第七卷所収)に影印される『白話文集』(写本一冊、長沢規矩也蔵本)に所収の短編である。「通方俏語」の本文は未だ得られないが、これも同類の作品であろうと推測する。

この『白話文集』所収の編と作者は次の通りである。

(1) 廿娘冤死紀事 癡道人

(2) 茶式

(3) 記浄蔵事

呆山人

(4) 記千束邑事

(5) 祈福漢吃騙話

(6) 記藤原秀郷事

末尾に「沢田重淵稿」と記す。

(7) 周道伝奇

快活癡道人

(3)の「呆山人」は西田維則。また(4)は、宗政五十緒氏の紹介される『松室熙載(松峽)日記』(『日本近世文苑の研究』所収)を参照するに、その延享元年四月二十四日の条に、

丹州千束村百姓鈍刀ノ話ヲ訳シタル一冊習作持参也。借二覧之。

と見えて、風月即ち沢田一斎の作と知られる。よって(6)の末尾に「沢田重淵稿」とあるは(4)(5)(6)の三編に関するものと見てよからうか。なお(2)は作者名を欠くが、中村先生はこれも一斎に関わるものと推定されている。

問題は『陶伝録』において注釈の対象となった(1)(7)の作者「癡道人」「快活癡道人」である。これを同一人と見て問題ないとすれば、南濤が『陶伝録』にこの二編を注釈していることは、「(快活)癡道人」即ち南濤ではないかとの推測を引き起こすが、断定し得るには至らない。南濤の語学力からしてかかる作品は実に似付かわしいこと、従って殊更他人の作を阿波に持ち来て講じたとは考えにくいことを述べるにとどめる。ところでこの号は、洒落本『平安花柳録』に、「要窩先生選 快活道人纂定」と、要窩先生こと松室松峽と名を列ねた「快活道人」を想起させる。なおこの纂定者は選者と同一人ではないかとの疑いも抱かせるが、「快活道人」には別に宝暦六年成立の洒落本『西郭燈籠記』の作がある故、延享四年に没した松峽とは別人と認めるべきである。もし「快活道人」即ち南濤

ということになれば、南濤の妻は松峽の次女、しかし享保十七年その妻の病気の件から両者対立を生じ交わりを絶っており(宗政前掲書参照)、『花柳録』の成立時期の問題にも関わりが生じてくる。そのことは置き、ここでは、この『白話文集』には、沢田一斎・西田維則の如き、京都文壇において白話小説の研究・紹介の業績ある人が関与しており、(快活)癡道人も同様の人らしきこと、従ってこれらの作品には自ずと、彼等の読書と研究の成果——白話小説の特質をいかに捉えたか——が反映していると思われるということが述べたかったのである。

前置きが長くなったが、快活癡道人作の「周道伝奇」を検討する。本話は、姫路藩主榊原政岑が寛保元年、吉原三浦屋の太夫高尾を請け出した件を以て幕府より処分を受けた話に基づき、姫路を「周道」、榊原を「辰霖」、高尾を「蒿蓉」などとして白話小説に作つたものである。以下『陶伝録』の注釈を適宜補う。

さてこの一編を読んで気付かされるのは、辰霖侯の性格の描写に一貫して注意が払われていることである。冒頭先ず、先代が没して実子なく、遠族から急養子に入つたのがこの辰霖侯である、というのは、榊原政祐没して従弟にあたる政岑が継いだという史実によつた。しかし作者はこのことに、辰霖侯はこのように成り上がり故もとより侯家として不適合な器であつた、という意味を付加する。

拔之泥中、成其美族、不折一矢、不被片甲、一旦巴々(『陶』——ウマウマトタダシ

テヤル)、承継了方百里的封土、白喫(『陶』——賃ナシニモノ喰コト)了巨万鍾的錢糧、做了一個花錦般大々侯家了。仏是金装、人是衣装、誰敢不敬重。

このことが伏線となつて以降の事件が展開する。辰霖侯は遊樂を専らとし賦斂を重くし財政は窮迫、果てには諫言した老臣「楽皮」に激怒し彼を一刀両断に処してしまふ。侯はその後「朝覲在東之日」(江戸参覲の折)、浦家(三浦屋)の蒿蓉に通い詰めるようになり、以降、思慮に浅く幼児的とも言ふべき部分を露呈することとなる。

火塊也似情熱機合、恰如被三魂七魄撰了去一般。怎生、顧得背後恥笑、世上传播哩。

やがて辰霖侯のもとに、蒿蓉は右瑪侯(『陶』——有馬中務)なる者によつて請け出されることになったとの知らせが届く。侯は動揺し、浦家に直行する。

辰霖侯聴見道、「呵、恨不得一口水吞了他。事不宜遲」。立刻帶領着親隨小間三二人、駕了隻快船(『陶』——チヨキ)、星火也似(『陶』——早コト)、逕地投那里去了。

辰霖侯は鴉兒(『陶』——クツワヤノ寧主)に、右瑪侯は「一千金」で請け出すとの話だが、自分は「千五百金」を持参したと迫り、承諾させる。かくして侯は蒿蓉を別邸に迎え、公務を顧みずに通うが、やがて「朝覲」の期が終り「周道鎮」へ帰国の時となる。離別の悲嘆は甚だしく、侯は帰国後も節度を失する。

要留住些、官制不従心、没奈何、噙着面行涙、作別転背去。……回鎮之後、仍旧狂縱

無度。只除想起来蒿蓉的事、眷恋不舍、無日忘之。

結局悲嘆に耐え切れず蒿蓉を本国へ迎え取ることにするが、その際侯は、蒿蓉の到着が待ち切れず、自ら国境まで出て待ち受ける。それは欽使を迎接するかの如き有様であつた。

剛々来到周道境上(『陶』——丁ド姫路ノ界迄来タ)、侯予先准備迎着娘子的勾当。親自帶領百十人、出郭迎接。端的如同郊迎欽使一般了(『陶』——上使ヲ野外迄出テ迎ニ同キ也)。……侯境上接見、如夢裡相見一般、歡天喜地不必題。

しかしこれらの不行跡が「朝廷」(幕府)に聞こえ、「釣帖」が届き喚問される事態となつて、侯は狼狽する。

侯聞釣帖二字、貪忙不迭、魂不付体。

侯は家督を嗣子に譲つて隠居謹慎、辰霖家は「越北皐田鎮」(越後高田)へ領地替えとの裁定が下る。

このように辰霖侯は思慮に浅く幼児的とも言ふべき人物として一貫して描かれているのであるが、それは作者独自の見解によるものではなかつたか。いま、この榊原政岑の一件を取り上げた実録『播州色夫録』(寛保元年成、国書刊行会刊『列侯深秘録』による)、馬場文耕の『近代公実厳秘録』(叢書江戸文庫『馬場文耕集』による)の両書の記述と比較してみる(但しここで対比するのは、作者がこれらの書を典拠としたという意味ではない。殊に後者は、宝暦四年成立(『馬場文耕集』岡田哲氏解題)とすれば、本話が『陶伝

録』に寛延四年に注釈されて以降のものとなる。

先ず高尾を姫路に迎え取るまでの経緯に関して、『色夫録』には、

出入頭の町人甲斐府屋、高尾駕籠にさしそわせ、池のはたの屋敷内、三日三夜にしたらひし長屋へ高尾をうつし入、当年帰城の節、高尾を姫路に遣し、城の西の方へさしおかれ、西の方様と唱へしと也。

『敵秘録』にも、

大金を出して彼遊女高尾を請出し、妻にせんとの事にて、終に身請して其高尾をば屋敷へ引取給ひけり。

と簡略に記すにとどまる。また榊原侯に対する評は、『色夫録』には、

身持あしく衣類等にいたる迄、けしからざるくわびをいたされ、……

『敵秘録』には、

大活氣の人にて、平生酒宴遊興のみに心をかたづけ、忠孝の道少し欠たり。

とある。「周道伝奇」の辰霖侯像はこれらとは捉え方が異なる。このように対比して見ると、前掲した侯の性格と行動に関わる詳細な叙述は作者の見解によって新たに設けられたものであったように思われてくる。実話に取材しつつ、これを辰霖侯の性格に由来する事件として捉え直して作品化したところに、作者の工夫の跡を認めたいと思う。

辰霖侯は結局、

全没有侯家的体統（『陶』——大名ラシキコトナキ也）。

によつて処分を受けた。このことを次のように評して一編を終わる。

昇平日久、耳不聞金鼓之声、目不見干戈之動、尸位素餐慙慙蠢胖、坐享洪福者不為不多、比得漢唐、盛則盛、其弊怯懦為風、效尤務奢、於其治体不一留意、其終也、不辰霖者蓋鮮矣。

これを以て作者は、「勸善懲惡の訳が立也」と考えたかどうか。先ず侯の性格描写に留意する。且つその性格と必然的な繋がりを保ちつつ事件を展開させる。そこで読者は、人間の生き方に関わる問題について考えさせられる。ここに作者の意図があったと見たい。それは中国白話小説、ここでは特に三言二拍の如き短編から、意識して学び取ったものであろう。然ればこの人も、青魚と甚だ相い似た関心に基づいて白話小説を読んでいたということになるのか。

ところで初期読本の作家たちも同様の点に留意して創作に臨んだであろうことは、その実作品から窺えるところである。秋成の「蛇性の姪」（『雨月物語』）の豊雄、「血かたびら」（『春雨物語』）の平城帝の造形などはその典型と言えよう。白話小説のこのような読み方について青魚が秋成に語り、秋成が同意するなどということも、あるいはあったかと想像しておく。

第二に取り上げるのは『剪燈隨筆』巻一の次の一条である。赤穂浪士事件を挙げ、大石良雄は主家の存続に尽力しなかつたと批判する。ここには直接白話小説への言及はないが、事は日中の比較に及んでいる。

良雄ここ(浅野家の存続をはかること)に意なく、いたづらに坐視して、事破れて後、辛酸万苦汲々として復讐を計る。己が忠義千載に賞せられて、長矩の汚名弥朽ず。予謂、人各得る所得ざる所あり。良雄が器復讐に長じて、君を諫家を治るに得ざる歟。……晉の予讓癩と成啞と成て讐復を計りし。然に太史公これを刺客に列せり。明の方孝孺節を永楽に屈せず。永楽是が齒を抜き、面前に親族数百人を殺して猶降らず。古今の義人也。其方孝孺が史記の頭書に、予讓がする所は国士の事に不_レ有と云へり。敵討はさのみ忠とするに足らざる歟。日本人は敵討を無上の忠義と心得るも国の風歟。死を軽んじて気味の能事を悦ぶ也。頃日閑際筆記(注——藤井懶斎の隨筆。正徳五年刊)といふものを見侍りしに、曰、「世人恒に言、人之勇悍中華四夷詎本邦に及んと。予惟、未必しも尽く然らず。各長ずる所有り。若し夫関を破り旗を奪、死地に入て先登する事は、中華人固に本朝人に及ざるべし。是を以中華人を視れば恰も若_二嬰孩_一。其閩主に直諫して権臣を面逝し、鼎を覩事燕飴の如なる(忠義のためであ

ればかまいの刑をも甘んじて受ける)に至ては中華人尤まされり。是を以本邦人を視れば、若_二婦女_一と有り。

青魚は続く一条で、上杉謙信の家臣宇佐美定行が、主家の危機を救おうと諫言するが容れられず、遂に自らの命を犠牲にして主家の存続をはかったという話を挙げている。青魚が大石の行動を批判する根拠は、大石は「いたづらに坐視して、事破れて後」復讐に出たのであつて、自己のなすべきところについての確固たる信念が欠如していた、というところにある。かくして論は日中の比較に及ぶ。日本人には、「死を軽んじて気味の能事」「関を破り旗を奪、死地に入て先登する事」、即ち直情のままに行動することを良しとする風潮があり、従つて敵討こそ無上の忠義であると考えられていると指摘し、これに對置して、方孝孺が節義を貫いたこと、また「閩主に直諫して権臣を面逝し、鼎を覩事燕飴の如」という、中国流の忠義のあり方を示す。青魚がここで大石の行動、日本人の風潮など對比しつつ言わんとしているのは、この中国流の忠義は、自己のなすべきところについての確固たる信念を持し、かつそれを貫徹するに全く動ずるところがない、という点において優れていることであらう。

さてこの一節には直接白話小説への言及はないが、実際には白話小説の読書から得たところのものが関与しているのではなからうか。即ちこの時期京坂文壇の白話小説家たちは人間像の一つの型に関心を寄せていたのであつて、青魚もそれと通ずる理解を持っていた

のではないかと思われるのである。

そこで嘯山の『宿直文』（天明七年刊）の第六話に見える希光なる婦人の描かれ方を次に取り上げてみる。この話は、『石點頭』所収「侯官県烈女殲仇」のほぼ忠実な翻訳で、梗概は次の如くである。

宋の欽宗帝の世、威武州侯官県の申屠虔の娘の希光が董昌なる青年に嫁す。ところが方春なる好色の悪漢が彼女を我がものにしようと奸計をめぐらし、董昌に冤罪を着せた上、刑吏に贈賄するなどして処刑させる。一方希光に対しては、董家のために奔走しているかのように見せかけて接近し、娶ろうとする。希光はここに至って夫の災難がすべて方春の奸計によるものであったことに気付くが、あえて方春に嫁する。婚礼の夜、泥酔した方春を刀剣で一突に殺す。かくして希光は方春の首を夫の墓前に供え、報仇を成し遂げたことを告げ、その場で縊死する。

さてこの話では、希光の冷徹とも言うべき人間像がきわめて鮮明に描かれている。まず彼女は、夫が冤罪で処刑されて後、全く動揺を見せず処置を行う。

（董昌の遺骸が家に戻るや）希光棺を設、きものづきん 衣巾を殮て、自ら祭しが、更に一滴の涙をもこぼさで……

また方春に嫁するため、我が子を親戚の劉成夫婦に預けて董家を出る折でさえ全く動じない。

（劉成）夫婦これ永訣なりと知ぬる故、忍び涙を払に、わが 孩子母の懷をしたひ、声を上て啼しさま、たひ 譬鉄石の心たる人も亦、たふ 勝べうは有ざるに、希光は更に一点の涙をもこぼさず、毅然して輜のりものにのり、跡をも顧ず。

方家に到着して後も、事を遂げて後脱出するに備えて、「房ねやの前後左右を委く見」「階はしの下庭もとの様、後門うらもんを細に窺定うかがひさだめ」るなど依然冷静である。かくして彼女が初めて心中を露わにしたのは、方春の首を夫の墓前に供えた時であった。

「良人良人、今宵こそ君の陰靈みたまの扶たすけにより、深き誓を報て己が節操みさばをも保つれ。此事の為幾多いくばくの心を苦めしをもて、今迄は涙をさへもこぼし得ざりしに、けふ大事成ぬれば、君其請給それつけひてよ」と、声を放て号泣さけびなき、そそぐ泪雨をなしなければ……

ここに至って希光の報仇を遂げるまでの冷徹さが改めて印象付けられることになる。

さてこの編を読むと、それが劉図南作の白話小説『烈婦七首』（寛延三年刊）と同じ話であることに気付くが、そのことは夙に伊丹椿園が指摘していた。

或人の曰、近比長崎の何某烈婦七首と題し、……梓行せり。これ清の商人の専ら語り伝へし事なるよし、有名の人の序あり、此事実なるべしやと論ず。予も此書を見たるに、全く石點頭十二卷侯官県烈女殲誓と題せし小説と同じ。これを取て清人の偽り語しにや、事の暗に符合せるもの歟。

（『椿園雑話』）

事情はここに述べられる通りである。「有名の人の序」とは龍草廬によるもので、そこに

は、作者劉図南は長崎通事彭城氏の出身で、京都に来て草廬の党に加わったこと、本話は作者が長崎在住の時に清の商人から聞いたものであることなどが記される。なお劉図南は、陶山南濤、また松室松峽の嗣子種美とも交遊があつた（宗政前掲書）。さてこの『烈婦七首』を嘯山が拠つた『石點頭』所収の話と比較するに、時代を『烈』では清の康熙帝の世、『石』では宋の欽宗帝の世とし、婦人の名を『烈』では皇甫華の娘鳳娘、『石』では申屠虔の娘希光とするなどの相違がある。しかし夫を『烈』では侯官県の董雲生、『石』では同じ侯官県の董昌とし、また悪漢の名は双方とも方春となっており、話の筋も細部まで酷似する。椿園も述べるように、清人が『石點頭』の話を実話の如く語つたものか、それ自体一つの説話として伝えられていたものか、明らかでない。しかしいま重要であるのは、劉図南と嘯山が同じ話に関心を寄せて作品化したということである。

ところで第三節に取り上げた『白話文集』に所収の二話「廿娘冤死紀事」にも、これと同様の観点に基づくものと思われる部分がある。ここでも『陶伝録』の注釈を引きながら、梗概を記す。

京都の「菱」なる家の息子「勝四」が伏見の材木商へ婿養子に入り、主人「茨吉」の名を襲う。この茨吉は島原の遊女「廿巻」に通い詰めていたが、「年期已満」となり妾として「外宅（『陶』——妾ヲ置家）」に迎える。その際は彼は姉婿の「山医生」に、廿巻の本心を確かめておいてくれるよう依頼したりする。（『陶伝録』の注釈と対照

するに、前掲影印本にはこの次に欠丁がある。）ところが茨吉は一人の腰元に心を移しやがて懷妊、廿巻の「外宅」へは足が遠退く。廿巻は堪えかねて茨吉に訴えるが、口論となつて終わる。廿巻の養父に「李三三」なる者があつたが、この男「不本分良善、一個光棍（『陶』——ワルモノ）不成材的（『陶』——ヤクニ立ヌ）」であつた。李三三は廿巻に、それなら自分が引き取つて改めて良縁を探そうと言う。しかし廿巻は、これは後に自分を別の遊廓に売ろうとの謀であると見て拒絶し、口論となる。かくして廿巻は追い詰められて自ら命を絶つことを決意し、深夜に脇差で頸部を突くが絶命できず、呻吟しているところを茨吉家の者に救われる。明朝公義へ届け出て取り調べを受ける。ところが役人たちは、この茨吉家が旧家である上に、「往常出入衙門（『陶』——公義へ出入スル）、使錢上下衙役」という事情があつたため、茨吉の関与を揉み消して、

昨日他父親来、和他爭口毒罵。女人家性子偏狹、一肚晦氣、悩悶不住、自將尋死。ということと済ませようとする。廿巻は役人の尋問に、仰せの通り養父との口論が原因で自害をはかつたと答える。役人が周囲の者に看護を申し付け、落着となる。ところがその後廿巻は自ら看護を拒んで命を絶つ。茨吉家の者たちは、李三三に「金子五十塊」を与えて遺骸を引き取らせ、「廿娘的事、畢竟自做自受。非干傍人的事」として済ませる。

陶山南濤の『陶伝録』が、勝四の実家「菱」は「ヒシヤト云家名也」、「勝四」は「勝四郎ト云也」、「茨吉」は「茨木屋ノ吉兵衛ト云也」などと注することから、これらが実在のものであったことが窺える。また茨吉の姉婿「山医生」は「山脇道策也」と注するが、この道策（道作）は、年代から見て山脇東洋（宝永二年—宝暦十二年）であろう。然れば東洋は古医方家の後藤良山に学んで香川修庵と同門、その修庵と南濤とは古義堂の同門である。従って東洋と南濤とは相識していた可能性が高い。因みに南濤と親しかった芥川丹邱の『薔薇館集』には東洋との交遊が見える（巻三所収「追悼東洋山先生喪叔子」）、同「奉賀東洋山脇先生五秩初度」）。かくしてこの一話は京都の白話小説家たちの間に周知の実話に基づくものであつて、南濤も事情通の一人であつたのではないかと想像されるのである。

さて、この一編において作者が最も留意したのは、「冤死」に至るまでの廿巻の描写であつたと思われる。自害をはかつた夜一旦はなすすべなくなつた自分の境遇に涙を流す。しかし死を決意してから廿巻は全く動揺を見せない。自害に失敗しての取り調べの中、周囲が茨吉の関与を揉み消そうとするのに対し、反論すらしない。かくして自らの意志で看護を拒否して命を絶つ。

房主隣佑、延医治療、日夕看管。那廿娘不喫薬兒、掲去膏藥、断了粥米、連湯水也都喫。剛々至了十八日、竟是做了。

この死に方に対する作者の論評はここにある。しかし廿巻の、自ら決意したところを貫徹するさまを描き出すことに作者の意図が置かれていたと考へたい。

死を決意して動じない人間と言へば、『演義俠妓伝』（中村先生前掲「日本人作白話文の解説」に影印）に見える可淑なる妓女がある。本話は寛延二年大坂で起つた「かくし」による兄殺しの一件を白話小説化したもので、沢田一斎作と見られる。この可淑は元来、

自^レ幼^ル乗巧^{ハツ}機發、且有^ニ些^キ俠氣、性好喫^テ酒。

であつた。可淑はある者の妾になるがこの主人の留守中に近所の少年と通じ、それを見咎めた兄を殺す。しかし作者が可淑を取り上げたのは、この行為を非道なるものとして裁かうとの意図からではなく、右に言う「俠氣」に着眼したからであつた。可淑は処刑を前にして刑吏に酒を乞う。

可淑乞道、「相公老爺。容^ヨ稟。奴家平生好喫^テ酒。願^ハ喫^ニ了^シ数碗酒、甘心^シ就^シ刑^ニ」。

飲み終えて刑場に至る道中、同じく刑場で死んだ『昔暦三十三年忌』のお三、『恋緋桜』のお七の浄瑠璃を歌う。

可淑在^ニ馬上^ニ滿臉春色、行唱^ニ阿三阿七就^ク刑^ニ的曲兒^ヲ。

ここには作者による評が割書で付されている。

今唱^ニ這曲兒^ヲ、蓋示^ニ俠氣不屈^レ怕^レ死的意^ヲ耳。

作者の意図するところはこれによって明らかである。

ところで初期読本の作品中にも、これらと通ずる人間像が見出される。庭鐘の「江口の遊女薄情を憤りて珠玉を沈むる話」(『繁野話』)における、遊女白妙の造形がそれである。この話全般の検討は次の第五章で行うので、ここでは当該の問題に関わる部分のみ掲げる。原拠の「杜十娘怒沈百宝箱」(『警世通言』所収)では、李甲が遊女杜十娘を都から故郷に連れ帰ろうとして父親に許されず、やむを得ず十娘を手放すことに決め、そのことを李甲が告げると、十娘は承諾して別れの化粧を始める。一方「江口の遊女」では、小太郎が白妙を手放すことに決めたことを告げ、白妙が承諾するのは原拠と同様である。しかしこれと別れの化粧との間に次の一節が加えられている。

すこしもうれはしげなく、其日より端の家に閉こもり、人に面せず。白日にも燈を点じて机により、法華を拝写して悶を遣る。……すでに写して譬喻品にいたり、不覚不知不驚不怖の句にあたりて筆を闇き、「迷へば法華を失ひ、悟れば法華を得る。五字の題名、八万の字に準ふ。苦になんぞ全部を期せん」と机上に留め置、……

白妙は後に小太郎の面前で投身するのであるが、この時既に、内面の平静を保ちつつ死を決意していたのであった。さて原拠には、十娘の投身の場面を評する次の詩がある。

三魂渺渺歸水府 七魄悠悠入冥途

これを庭鐘は、

盛粧躍海 目無涙 去処 俠魂 伍 緑珠

と作り変える。原話では十娘を、情愛に殉じた哀れむべき女性とする。庭鐘の観点はこれとは異なつて、白妙を、冷徹に自らの意志を貫いたものとして評価しているのである。ここで白妙を「俠」とするのは、『繁野話』序に、

江口の始終は杜十娘を翻して、俠妓の偏性をかたり、子弟の戒となすなる。

とあつたのと呼応する。ここで「子弟の戒となすなる」と言うのは、次章に改めて取り上げるが、小太郎が白妙の投身の後覚醒し帰郷して家門を継承するところに、寓意の存することを述べたものである。しかし庭鐘は、従つて白妙の行為は無意味であつた、としてい

るのではない。覚醒した小太郎が言う。

彼は浮花の身のうへ、我も若年の浮気放蕩、彼は彼が俠に死し、我はわが僕にかへる。

白妙は白妙で、自分の生き方を通したということであつた。

以上述べてきたように、京坂の白話小説家たちは、一つの人間像の型に対する関心を共有していたものと窺える。ここから前掲した『剪燈隨筆』の論を見ると、方孝孺が永樂帝に屈せず節義を貫いたこと、また「閩主に直諫して権臣を面逝し、鼎を觀事蕉飴の如」という中国流の忠義を称揚した青魚も、同様の関心を持ちつつ白話小説に臨んでいたのではなかつたかと思われてくる。青魚は殊に、日本人には直情のままに行動することを喜ぶ風潮があると指摘していた。この日中を対比して見る視点は文学にも及ぼされて、従来の日本の小説には見られなかつた人間像に関心を寄せつつ白話小説を読んでいたのではなかつた。

うか。

庭鐘・秋成ら初期読本作家の周辺に位置する人びとが、従来の日本の小説にはない、いかなる要素を中国白話小説の中に見出していたかを窺うべく、『剪燈隨筆』の日中を比較しての論の中から二つの条を取り上げてみた。第一の点が初期読本作家の作法に通ずるであろうことは述べておいたが、第二の点も、「江口の遊女」の話を例示した如く、特に庭鐘の作品における主題と深く関連している。次章では、庭鐘の作品の検討を通じて、この点にも論及したい。

第五章

都賀庭鐘の読本と寓意

——「義」「人情」をめぐる——

一

初期読本は思想性が濃厚であると説かれる。しかし都賀庭鐘の読本諸作に関しては、庭鐘固有の思想の問題より、寧ろ知識性、術学性という面を取り上げるのが従来の研究の趨勢である。従って各編に託された寓意の追究も十分に行われているとは言いがたい。然るに庭鐘は、『英草紙』序に次のように述べている。

彼の釈子の説ける所、莊子が言ふ処、皆怪誕にして終に教つひとなる。紫の物語は言葉を設けて志を見し、人情の有る処を尽す。兼好が草紙は、惟ただ仮初に書けるが如くなれども、世を通る事の高きに趣を帰す。……此の書（『英草紙』）義氣の重き所を述べれば、……鄙言却つて俗の儼いましめとなり、これより義に本づき、義にすすむ事ありて、半夜の鐘声深更を告ぐるの助とならん（夜中まで読書するように）こと、近路行者・

千里浪子（本書の著者と校者。実は庭鐘自身）の素心なる哉。

先行の諸書は皆何らかの人生有益の「教」を述べており、この作も「俗の教」となる「義」を備えている。これは自作には明確な寓意が存するということを表明したものに他ならない。そのみではない。この一連の議論の中で『源氏物語』を挙げて、それが「人情」を述べたものであることを指摘しているのである。

近世中期、漢詩文壇を中心に、文学とはいかにあるべきかについての議論が盛んに唱えられていたことを、第二章に取り上げた。そこで論及したように、この種の議論の根幹をなすのは、文学は「道」（思想・倫理）を述べるの説（「載道説」）と、文学は人間の情を述べるの説（「性情説」）であって、この両説が右の如き庭鐘の小説観にも貫流しているものと思われるのである。かくして本章ではこの点を踏まえつつ、庭鐘の実作品に即してその小説観がいかに実践されているかを辿ろうとするものである。先ず前掲『英草紙』序の論に従って、「義」——庭鐘の作品固有の寓意——とはいかなる性格のものであるかという問題を、実作品を通じて考える。更にはそこから、庭鐘の理解において、その「義」と、「人情」とが相互にいかなる関係に位置付けられていたかという問題について私見を述べてみたい。

いま試みに『英草紙』『繁野話』『莠句冊』『義経磐石伝』に就けば、果たして多くの「義」「義気」の語例が見出され、中には「大高何某義を励し影の石に賊を射る話」（『莠句

冊』）のように題名に「義」を掲げるものすらある。その「大高何某」の話に、

其時に大高助五郎なるもの、心剛に義信あり。

あるいは、

（大高、敵方に対し逡巡する武士達に言う、）「きたなし儼ら、明日には明日の義あり。

今日は今日の義あり。……」

などとあるのは武士の忠義を言うものである。また『義経磐石伝』巻五に、静御前が鶴岡の舞の後日、梶原景茂の戯言を叱責したことに對する、

静を列女に数へ入れたるは、其妓娼なれども分別て義気あるを取るなり。

との評、「紀の関守が靈弓一旦白鳥に化する話」（『繁野話』）の、

むかしは婦節重からぬやうなるに、後世義気にはげまされて、おのおの天とし戴ける

丈夫ありて、……

は婦人の貞節を言うものである。その他、既に第三章で取り上げた「三人の妓女趣を異にして各名を成す話」（『英草紙』）には、

（鄙路は）生得に俠氣ありて、志男子に勝れり。……道路に是非ふを見る時は、かならず其の弱きかたを助く。義によつて命をかへりみず。

と、義俠を言うものも見える。但しここではかかる直接的語例のみに限定せず、第三章で取り上げた朋友の信義なども含めて、「義」とは庭鐘諸作における何らかの倫理性を備え

た寓意を総体的に指すものと解して考察を進めるべきであろう。

そこで、『義経磐石伝』巻六に見える「大河兼任の乱」の話、「中津川入道山伏塚を築かしむる話」（『繁野話』）、「大高何某義を励し影の石に賊を射る話」（『莠句冊』）に一貫して認められる庭鐘の論について検討することから始めたい。

二

庭鐘没後の文化三年に刊行を見た『義経磐石伝』には、『史記』の様式を踏襲した各章段末の論贊、あるいは章段中に逐次挿入される評言を通じ、史上の人物に対する庭鐘の評価が披瀝されている。巻六に、源頼朝の奥州征伐によって滅亡した藤原秀衡の遺臣大河兼任が、鎌倉に対して反乱を画策した経緯（『吾妻鏡』文治六年条所見）を叙述する。兼任自ら、鎌倉に対する憤懣と亡主への忠節を標榜して言う。

我先君（泰衡）、父（秀衡）の命に背き、宣旨（頼朝が拝領した義経追討の院宣）に従ふ。（然るに）不幸にして無辜の伐（頼朝による奥州征伐）に係れり。亡臣胆を嘗て忘れず。古已に六親の怨仇に報ずるを聞けり。今や亡主の為に仇を還すものを聞ず。兼任不肖なれども我より是を始むべし。

しかし結局兼任は樵夫により殺戮されて反乱は挫折する。庭鐘はかかる兼任の行動を厳し

く批判する。

本心は忠臣と見えけれども、是が為に多くの人民を難ましげる報ひか。亦其起る時、義経・義仲など徇へて（詐称して）人を迷はしたるは、本分の人には非ざるべし。

また章段末の論贊中にも、

兼任が聞ずの言葉、野なるかな。

と斥ける。ここで庭鐘は、兼任の「本心」、即ち亡主のための報仇という動機より出た行為を、「人民」の安穩を破壊するものとして批判しているのであるが、かかる論は以下叙述する通り、庭鐘の言わば持論であった如くである。

「中津川入道山伏塚を築かしむる話」（『繁野話』）は、南朝の遺臣矢田義登が足利方に對して反乱を画策し、桜崎左兵衛・赤松則祐に加担を要請するが、双方から拒絶され、最後は則祐によって斬られるという話である。なおここで桜崎左兵衛なる人物は、「判官楠公、湊川に仮腹切りて跡を隠し、任をのがれ」変名した者と世評されているとある。因みに武將の伝記・俗説を集成した『兵家茶話』（十九巻二十冊、宝暦十年写、京都大学附属図書館蔵大惣旧蔵本）巻十二には、楠木正成が「桜崎左兵衛」と変名し武蔵国（「中津川入道」では伊勢国）に存命していたとの俗説を挙げており（但しそれは真実ではないと否定している）、庭鐘がここにかかる俗説の類に材を得ていることが窺える。

さてこの話には以下のように、前掲した「兼任の乱」の話と共通する論が認められる。

義登は南朝の衰微を憤り、桜崎左兵衛に次のように述懐する。

土も木も足利の風に偃^{のふ}して、南朝日^{じつ}に衰へ、其旧臣たる者、朝夕齒をくひしばるにたへざるべし。

ここで義登が反乱を画策した動機が、義登自身の抱く遺恨の念であるとする点、“兼任の乱”と通ずる。桜崎は、乱を企て「清平の世」を破壊してはならぬと義登の要請を拒む。かくして義登は、山伏に扮して赤松則祐を訪れ助勢を要求する。

むかし日夕^{ひるよる}に鬱憤をおさへしこと、おのれは今に忘れず。貴君には如何。

しかし則祐は、義登自身の「鬱憤」を動機とする画策を、次の論理を以て明快に否定する。天下の善をなせば天下を利す。是君子なり。一分の善をなせば天下に害あり。是匹夫なり。近年、天意騒乱に倦みて治世に入り、蒼生^{さうせい}よみがへりたる思ひをなし、四方に弓兵を動すものなきに、爾一人存念を立て、自ら憤を快くせんと欲して乱を唱^いふ事、遂ぐべきにあらねども、火起れば風加はつて、微^{すこ}しの勢を得ば、上下を震驚し、人民業に就くことを得ず。天兵一たび臨んで、片甲^{へんかふ}も留めざるにいたり、爾は一旦の義勢を振ひて、後末の名欲に死するとも、笑を含まん。爾が為にいざなはれたらん幾百の人命を落し、処を失はしめ、其罪皆爾に帰す。老夫日日世の安寧^{あんねい}を庶幾^{ふしか}ふ心より見れば、(爾の如きは)匹夫たることを免れず。

拒絶された義登は則祐に斬り付けるが却って倒される。則祐が言う。

傷ましなから、世の為に害をのぞく。自ら爾が愚を恨めよ。

その後則祐は「矢田が志を憐み」、供養のために山伏塚を築く。このように、南朝の衰退による「鬱憤」という義登の動機(「矢田が志」)自体は、憐れむべきものではあるが、「世の安寧を庶幾^{ふしか}ふ」見地からは容認し得ないとするのは、“兼任の乱”の話と一貫する庭鐘自身の論と認められよう。

「大高何某義を励し影の石に賊を射る話」(『莠句冊』)は、嘉吉の乱に將軍足利義教を弑逆した罪科によって潰滅した赤松家の家臣石見太郎が、功を挙げて主家を再興しようと臣下間嶋・中邑^{なかむら}を奉公と称して南朝宮へ潜入させ、両名が南帝を弑逆するが、その際、大高助五郎一人奮起し中邑を射倒すという話である。庭鐘は編末に、石見の計策と対比しながら、大高の武勇を「義」と称して顕賞している。

石見が立功の機を得兼ねて苦計を用ひたる、大高が時に臨んで義に進みたる、其成功を論ずれば同じ。只是遇と不遇と深淺あり。其深きは慕ふ所にあらずかし。

庭鐘がここで石見の計策に対して批判的である根拠は、この話の中間部において、夙に南帝弑逆の計策を看破していた楠木正勝が間嶋・中邑に対して述べる警告の中に見出される。或は是(南帝の弑逆)を効^{かう}として、主人の家を起さんと欲すとも、元来、赤松(嘉吉の乱における)弑逆の罪にて面を出しがたきに、又、弑逆の所為^{しわざ}を功にして前の罪を免^{ゆる}されんことは、国に不忠を教へるためしにて、後、必ずそれに倣^{なま}ふものあらん。

其故に執達の人ありとも、公是あらば、智臣あつて納れず。却つて罪名を重ぬべし。己れの主家を再興しようとの願望を絶対化して国の秩序を顧みないのは誤りである、とは前掲二話と共通する論理と認められよう。

以上の諸話に一貫する寓意は、結果の如何を顧みず動機の正当性をのみ絶対化することへの批判ということである。他の編をも検討した上で第五節に再述するが、これを単純に、公的社会的規範と私的個人的規範との価値の軽重を言うものとは見なし得ない点、注意を要する。即ち庭鐘の「義」は単なる名分論の如きとは異なるということである。その点について検討する前に、先ず庭鐘がかかる寓意を作中に託した背景を窺つておく必要がある。

三

庭鐘には、「世の安寧」に対する強い志向があつた。「守屋の臣残生を草莽に引く話」（『繁野話』）は、排仏を主張した物部守屋が、厩戸皇子（聖徳太子）・蘇我馬子との政争に敗れ近江の山中に退隠するが、その後も世の動向を見届けるという話である。守屋は、従者漆部小坂に太子による統治の実態を偵察するよう命じて言う。

厩戸政を用ひて、君安く民和樂せば、我において他議なし。爾出でて遠く都にいたり、民間に立ち交はり、実に民人の沢を被むるや、仏行はれて国安きか、窺ひ見て我

に聞かせよ。

守屋は、太子の恩沢が遍く及んでいることを知つて安堵し、里民と親しく交わりつつ百歳の長寿を保つ。

ところで、ここで草莽に庵を結び「荻生翁」と名乗つたとされる守屋に、自ら物部氏の末裔と称した荻生徂徠その人の人間像が投影されていることが、日野龍夫先生「謀叛人」荻生徂徠」（『江戸人とユートピア』所収）に指摘されている。即ち「荻生翁」が安寧への祈念を語るといふ設定は、

孔子の道は先王の道なり。先王の道は天下を安んずるの道なり。（『弁道』）

と、六経の中に先王の安天下の道を説明するところに儒学の存在意義を規定する、徂徠学の大前提を踏まえたものである。

庭鐘が徂徠学に対して関心を抱いていたことを窺わせる事例は、「守屋の臣」の話以外にも指摘されている。庭鐘は、元文元年に『徂徠先生可成談』（徂徠著『南留別志』の偽版）に序を付し校刊した。また「後醍醐帝三たび藤房の諫を折く話」（『英草紙』）の、帝が披瀝する仏教批判の中に徂徠の仏教観を取り入れた（日野先生前掲論文）。更に「紀任重陰司に至り滞獄を断くる話」（『同』）では、徂徠門下服部南郭の擬文「擬江因州答源廷尉書」（『南郭先生文集』初編卷八所収）を利用した（徳田武氏「都賀庭鐘・遊戯の手法」、『日本近世小説と中国小説』所収）。いま新たに挙げれば、『義経磐石伝』巻二に、

晋朝の諸臣、清言を高とし武備を知らざる世風によるといへども、元来漢土に武備の実なく、戎狄に国を陥られ、夷風多く夏を濫る。

とあるのは、徂徠が自ら『鈴録』『孫子国字解』等の兵書を著述し、また、

武備は国之根本にて候。国郡を領候人は、君より其土地を預り居候事に候。然れば先其土地を人に奪はれ不_レ申備第一に候。

(『徂徠先生答問書』巻中)

などと秩序保持のための武備の不可欠を説いたことからの示唆があらうか。また同じ『義経磐石伝』巻三には、

何れにも古賢に折衷して立たる国法を守ること、凡民の安んずる道なるべし。

と、前掲した『弁道』に言う徂徠学のテーゼと酷似する口吻も認められる。

このように庭鐘は徂徠学に対して関心を抱いていた。かくして「守屋の臣」の話において「安寧への志向」という徂徠学の大前提に着眼した庭鐘は、前節に見た、動機を絶対化して安寧を破壊することを否定する論を形成するに当たっても、徂徠の論を意識していたのではないかと思われるのである。

徂徠が宋学の修養論を、安天下に関与しない自己一身の修養を説くものと見なして論難したことは周知である。

総ジテ聖人ノ道ハ、元来治国平天下ノ道ナル故、政務ノ筋二入用ナル事ヲ第一トスル事、古ヨリ如此。……何レモ、何ノ用ニモ立ヌ心法ノ詮議、理非ノ争ヒ等、無用ノ

学文ト可_レ言。

(『政談』巻四)

従つて例えば「忠信」の徳に関しても、宋学の定義では個人の内面の問題のみに限定されることになり無意味であると述べる。

先王の道は、民を安んずるが為に之れを設く。……忠信は皆、人に施す者なり。且つ、它人の事を以て己が任と為すの意有り。……程子曰く、「己を尽くすを之れ忠と謂ひ、実を以てするを之れ信と謂ふ」(『程子遺書』第十一)と。……動もすれば諸れを己に求むるが故のみ。且つ「己を尽くす」は、未だ以て忠字の義を尽くすに足らず。今人の宋儒の学を為す者は、人の為に謀りて聴かれずんば、則ち多くは皆捨て去りて、復た之れを顧みず、曰く、我既に我の心を尽くせりと。是れ忠字に懇到周悉(遍く配慮する)の意有るを知らざるが故なり。「実を以てす」も亦た信字の義に非ず。程子は動もすれば諸れを心に求む。故に是の解を作すのみ。(『弁名』巻上「忠信」)

徂徠はここで、内面的動機が正当であることと、結果としての行為が正当であることが必ずしも一致しないということを指摘しているのである。

ところで一連の赤穂浪士論争において、吉良襲撃に至った遺臣たちの動機と、社会的秩序の保持という問題との相剋が主要な争点となったことは周知である。個々の論者の主張は田原嗣郎氏『赤穂四十六士論』に整理して挙げられているが、その全般的な傾向としては、山崎闇斎門下の三宅尚斎・浅見綱斎らに代表される、亡君のための報仇という動機の

純粹性を以て遺臣の行動を是認する論が優勢であつたものと窺える。これに対して徂徠は「論四十七士事」を著し、浅野長矩による吉良傷害がもとより非合理であつたと断じ、遺臣たちはかかる浅野の「邪志」を継承したものであると厳しく批判した。

四十有七人の者、能く其の君の邪志を継ぐと謂ふべきなり。義と謂ふべけんや。

(引用は日本思想大系『近世武家思想』所収「論四十七士事」による。)

徂徠は先ず、遺臣の亡君に対する心情そのものは憐憫に値すると述べる。

士や生きては其の君を不義より救ふこと能はずんば、寧ろ死して以て其の君の不義の志を成さん。事勢の此に至るは、是れ其の情を推すに、亦た大いに憫むべからざらんや。

しかし、上総姉崎村の傭僕市兵衛が潰滅した主家の再興のために尽力した一件を挙げて、遺臣たちが浅野家再興という臣下としての当為に就くことなく、吉良襲撃に赴いたのは誤りであつたと述べる。

今佃奴市兵衛の事を察するに、則ち大いに長矩の臣に勝らずや。鞠躬として(懸命に心身を勞して)力を竭くし、以て其の主に忠たるの道を致し、能く尽く其の為すを得る所の者を為して、久しく輟めず、誠志、県官(幕府)を感ぜしめ、以て其の主の家を復して、……是れ亦た大いに長矩の臣に勝らずや。

徂徠は元来、臣下としての忠義のあり方を次のように規定していたのであつた。

御身は主君へ被^{なまきもの}差上^{さあがり}、無物と被^{なまきもの}思召^{おもひめがかり}候由、是は今時はやり申候理窟に候得共、聖人之道に無^な之儀に候。畢竟阿諛逢迎之只中^{ただなか}と可^{たが}被^{なまきもの}思召^{おもひめがかり}候。……畢竟聖人の道は国家を治め候道故、忠之立様世俗之了簡とは違申候。……臣は君の命をうけて、其職分をわが身の事と存じ務むる事に候。……身を我物と不^な存候はば、わが了簡を出さず、いかやう共主君の心まかせに可^{たが}仕候。しかれば君一人にて候。臣ありても臣なきがごとくに候。

(『徂徠先生答問書』巻中)

真の忠義とは、主君に隷従することではなく、臣下として「其職分」を務め安天下に寄与することであると。この見地から徂徠は、遺臣たちの「情」即ち動機は憐れむべきとしながら、その行動自体は正当とは認めなかつたのである。元来徂徠学が当代社会の危機を救済しようとする意識に立つものであることは、諸家の指摘するところである。右のような論を徂徠が述べた背景にも、

世皆謂へらく、四十有七人の者は、身命を主死するの後に捐^すて、以て報いらるること無きの忠を効すと。翕然^{きふぜん}として(一斉に)義士を以て之れを称す。

(前掲「論四十七士事」)

と徂徠自ら慨嘆するように、実際徂徠の周囲において、安天下の実現という点を不問に付したまま、内面的動機のみを偏重する傾向が顕著であつたという事情がある。

さて庭鐘は前掲した「兼任の乱」の話において、

本心は忠臣と見えけれども、（兼任の画策が挫折したのは）是が為に多くの人民を難ま
いける報ひか。

と述べていたが、このように、動機の正しさと世の安寧との矛盾を指摘したとき、徂徠の
安天下の論を何らかの形で意識していたのではなからうか。庭鐘は、「後醍醐帝三たび藤
房の諫を折く話」（『英草紙』）に当時の談義僧の墮落を取り上げ、「馬場求馬妻を沈め
て樋口が婿となる話」（『同』）に身分階級論を展開したことに窺えるように、当代社会
に対する自己の関心を積極的に作品化する姿勢を持つ作家である。また『英草紙』『繁野
話』『莠句冊』の三部作の序文に用いられた「太平逸民」の印字には、大坂民間の一儒医
として近世中期の安寧を享受する庭鐘自身の境涯が託されている。かくして庭鐘は、徂徠
の安天下の論に触れたことも一つの契機となつて、当該の問題に関心を寄せ作品化するに
至つたということではなかつたか。

四

ところで検討した諸話に見える庭鐘の論に関して、小説における人間像という観点から
見ると如何であらうか。庭鐘は、「嘗胆」の念、「鬱憤」によつて反乱を画策した大河兼
任・矢田義登を批判的に遇していた。一方『義経磐石伝』では、佐藤忠信に関して、『義

経記』以来著名であつたその壮烈な最期には言及せず、「出沒変化人目を驚」かすところ
にその個性があつたと捉えて描出し（巻五）、また「弁慶の立往生」にも通説と異なる解
釈を与え、義経と共に蝦夷に渡るとした（巻六）。更に「三人の妓女趣を異にして各名を
成す話」（『英草紙』）の、妓女鄙路が誅殺した三上五郎太夫の死骸に対し、平四郎のため
の報仇にあらずと道破するとした設定（第三章参照）などをも勘案すると、庭鐘には言わ
ば「情動的」人間像を忌避する傾向が認められる如くである。

ところで第四章に見たように、勝部青魚はその著『剪燈随筆』巻一に、次のように述べ
ていた。

日本人は敵討を無上の忠義と心得るも国の風歟。死を軽んじて気味の能事を悦ぶ也。

……（藤井懶斎の『閑談筆記』に）「若し夫関を破り旗を奪、死地に入て先登する事
は、中華人固に本朝人に及ざるべし。是を以中華人を視れば恰も若ゴトシ嬰孩」。其闖主に
直諫して権臣を面逝し、鼎を親事蕉飴の如なるに至ては中華人尤まされり。是を以本
邦人を視れば、若「婦女」と有り。

日本人には、直情のままに行動することを良しとする風潮があり、それ故に敵討が称揚さ
れるのであるとし、それと対置して、中国人には、自己のなすべきところを確信してそれ
を冷徹に貫くという面が認められると評価しており、第四章に検討したように、庭鐘もこ
れと通ずる理解に基づいて「江口の遊女薄情を憤りて珠玉を沈むる話」（『繁野話』）の

白妙を造形したものと思われるのであった。「江口の遊女」の話は次節に改めて取り上げるが、庭鐘は原拠のストーリーを改変して、小太郎は白妙の情愛に殉じることを肯んじなかったとしている。また『義経磐石伝』巻二、巻六では、常盤御前が夫源義朝を失って後、自裁して独りを守る道を選ばず平清盛の寵に応じたことを妥当と認めている。このように見てくると、庭鐘の作品に描かれる人間像は、京坂の白話小説愛好家たちの間に強く存した、小説の中に、従来の文学には見られなかった新たな人間像を求める意識の、一つの到達点であつたように思われるのである。

五

本節では、『義経磐石伝』に見える「常盤御前の再縁」の話と、「江口の遊女薄情を憤りて珠玉を沈むる話」(『繁野話』)を検討し、第一節に掲げた、庭鐘において『英草紙』序に言う「義」と「人情」とがいかに把握されていたかという問題に関して私見を述べたい。

『義経磐石伝』に庭鐘は、巻二、巻六の両度にわたって、源義朝が平治の乱に敗死した後、常盤御前が老母と牛若ら三人の遺児の助命のために平清盛の寵に応じた経緯に言及している。巻二に、二夫にまみえるを潔しとせず自裁するか、清盛に赴き家族を救うかとい

う決断の場で、常盤自ら述懐する。

索性に死は易く、生は苦し。彼貞女なる人はいかがにすらん。恩義を極め尽さば死の一ツは徒空にはあらず。身の幸ありて母をも安く過してんと思ふがうへに、幼き人のいかに世に立つべきとひだり右りに思ひやり思ひかへり、先たつべうの心露起らぬは、いふならく不貞なるや。死せざれば俵なく、おぼれざるは情にあらずと世にいふも、自ら我を欺き、何気無き時に思ひたばなでうかたかるべき。

性急に自裁するのは容易であるが、常盤には救うべき家族がある。

今の身は子あり母あり、いづこによるべき。……女は男の心よわき憐みを得てこそ時世をも得たらん。

また老母が常盤に述べる。

倚るべき子なくては人に適くこそ順ならめ。貞といひ操といふも是私の意地にて、……若き身の後かけて、独を守るべき心地せずは、わたり求むる船ともせん。

かかる状況の下であえて独りを守ることは「私の意地」に過ぎないと。また巻六では、張り子の像に憑依した狸が常盤の心中を代弁するが、これも同旨の議論である。

身命は軽けれども、我に頼て活るの老母あり、軽率に自尽すべからず。……清盛の懇意に応ぜば、三子の寸進のたよりあらんとのかぎりは人情にて、操とは常の守りをこそいへ、忠臣二君に比べんはいかにさかなりや。

続いて、秦の懐嬴が、晋との関係を保持しようとする父穆公の命に随い、晋の王子重耳に再嫁した件（『春秋左氏伝』僖公十七、二十二年、『国語』晋語四、『史記』晋世家所見）を挙げて、

秦・晋の好を成したるを美して列女に列ねたり。操は斯てもいふや。と評価する。

常盤の再縁に関しては、「貞女不更二夫」の点からその是非が問題とされ、例えば近松作『平家女護島』（享保四年初演）三段目では、常盤は清盛に応じ、その後も色に耽ると見せて、実は源家の再興のために徒党を募っていたと設定して、常盤を不義の汚名から救済している。庭鐘の解釈は、常盤が正に二夫を更えることにより家族の救済という自己の責務を完遂したことを以て、不義にあらずとするものである。このように、常盤が自裁する道を選ばなかったことを評価するのは、第二節に見た「兼任の乱」の話などと通ずる観点に基づくものと認められよう。

次に「江口の遊女薄情を憤りて珠玉を沈むる話」（『繁野話』）を検討する。先ずこの話の梗概を、原拠である中国白話小説「杜十娘怒沈百宝箱」（『警世通言』所収）と対比しつつ掲げる。

（「杜十娘」）

(1) 北京に遊学中の李甲が、遊女杜十娘と馴染 豊前の郡司家の継嗣小太郎が、都に遊学中

（「江口の遊女」）

む。やがて身請けに成功し、共に李甲の郷里へ向かう。

(2) 李甲は途上、孫富の虚語にかかり、十娘を売り渡す旨を約す。

(3) 十娘は李甲の薄情を憤り、携行した財宝と共に、李甲の面前で投身する。

(4) 李甲は慚愧の余り狂疾となる。

遊女白妙と馴染む。遊興に財尽き、家伝の刀剣・馬鞍まで売却する。やがて身請けに成功し、共に小太郎の郷里へ向かう。

小太郎は途上、従弟和多然重の、白妙を柴江原縄に譲り刀剣・馬鞍を買い戻し、父の赦免を得て家門を継承せよとの勧告に従うことを決意する。

白妙は小太郎の薄情を憤り、携行した財宝と共に、小太郎の面前で投身する。小太郎は覚醒し、帰郷して郡司家を継承する。

庭鐘による重要な改変は、先ず(1)(2)において、「家伝の太刀刀たちかたな 烈祖勇武の宝鞍」の売却とその買収という趣向を付加した点、和多然重なる人物を設定し、小太郎に対して家門を継承せよと勧告させる点、更に終末部(4)に、小太郎が覚醒して家門を継承するとした点にある。このように原拠には見られない家門継承に関する問題が付加されるに至って、小太郎における、白妙への情愛と家門継承の責務との相剋ということが、「江口の遊女」のテーマとなる。

原拠では、江中に沈んだ十娘の報いによって李甲は狂疾となる。

李甲在舟中、……軼憶十娘、終日愧悔、鬱成狂疾、終身不痊。……人以為江中之報也。庭鐘はこの部分を改変して、小太郎は覚醒し家門を継承するとした。

彼小太郎は船中にあつて大に恥入り、心地くるはしく見えしが、きつと悟りて思ふに、女が深情にそむきたるは残念なれども、彼は浮花の身のうへ、我も若年の浮氣放蕩、彼は彼が俠に死し、我はわが儼にかへる。しりて惑ふは我ばかりかは。今さら遁世などせば、いよいよ人に笑はれん。父の不興を侘びて、家にかへるべしと……

原拠では、十娘の深情を称賛し、孫富の非道、李甲の薄情を糾弾するところに一編の寓意があつたのと相違して、ここで白妙の深情は、小太郎の家門継承と価値的に相対化されているのである。庭鐘は編末を次のように結ぶ。

痴ならざれば情にあらず、死せざれば俠にあらずとは、情義を鼓吹することば、兩人が身によく当れり。世の風月に遊ぶもの此一篇を看破きて、情のある所興のとどまる所を知らば人の笑ひを惹かぬ戒ともなりなんかし。

傍点部は、類句が前掲した『義経磐石伝』巻二の常盤の述懐中にも見えて、情愛に殉じること肯定する人間観を指す。かかる「情義を鼓吹する」見地からすれば、白妙はその深情ゆえに称揚され、小太郎はその薄情ゆえに譴責されることになる。然るに庭鐘は、家門の継承を遂行したことを以て小太郎を肯定的に遇した。然ればその「戒」即ち本話の寓意

とは何か。

徳田武氏は、「家門の継承を重んじるという」「儒家的名分論の方が、妓女との愛情を全うする、という個人的モラルよりも重いものであり、従つて白妙を他人に譲ることもさしたる罪悪にはならない、という庭鐘の考え方を反映したものである」とされるのであるが（前掲「都賀庭鐘・遊戯の方法」）、私は、庭鐘の意図を以下のように解するべきであると考え。本話を一読して明らかのように、庭鐘は白妙に対し、その自己貫徹を「俠」と評して、決して否定的には遇していない（また第四章参照）。それは白妙が遊女という「浮花の身のうへ」たるが故である。一方小太郎は郡司家の継嗣である。小太郎は家門継承の責務を放棄して情愛に殉じることが許されない。然れば庭鐘の意図は、第二節に掲げた諸話および「常盤御前の再縁」の話と同様、結果の如何を顧みず心情、動機を絶対化することに対する批判に存したと解するべきである。庭鐘の論点が個人と家との価値の軽重という問題にあるのではないことは、また以下に述べるところからも明らかになると考へる。

再び「常盤御前の再縁」の話に戻る。庭鐘は二夫を更えた常盤を不義にあらずと評していたが、その一方で、

むかしは婦節重からぬやうなるに、後世義気にはげまされて、おのおの天とし戴ける丈夫ありて、……
（『繁野話』「紀の関守が靈弓一旦白鳥に化する話」）

と貞節を堅持する気概を「義氣」と称しており、貞節の価値自体を否定したのではない。然るになお常盤の行為が肯定される根拠は何であろうか。

いま、庭鐘が、世と共に「人情」も変移すると論じた、『義経磐石伝』跋の次の一節を挙げてみたい。

……古と今と法度同じからず、外夷と中国と風氣異にして、人の作業も善惡の動くも珍らなるもあるべし。人情の変り移るは其時にあたりてはかり知るべきにあらねども、事に臨みて逼りたる心ざまは思ひやるちまた外なるまじく、それを文の言葉に伝えて、朽ちざらしむるためしも少なからざるに似たり。かからざりせば司馬の史も事を結ぶことかたかるべしと振提たる人の言ひたるも宜なり。

「法度」、「風氣」、「人の作業」、更には「善惡」の価値規準などと共に「人情」も変移するという右の論は、中村幸彦先生が評される通り、儒学者国学者が単に古今の人情の同一を述べるのと異なり、より細緻に「人情」のあり方を捉えていると言ひ得る（「読本初期の小説観」、著述集第一巻所収）。しかも庭鐘はそこから更に論を進めて、「人情」は確かに変移するが、事態に直面して窮迫した人間の心というものは、究竟の一なる「人情」であると述べる。第二章において、文学の中に「人間の本情」の如きものを求めようとする発想が、近世中期に至って見られるようになることを述べたが、右の論は、かかる発想が庭鐘の小説観にも貫流していることを窺わせるものではなからうか。かくしていま、

右の論をそのまま庭鐘の創作理論として読めば、庭鐘は、各々の事態の中に人間を置き、その事態のもとで窮迫した心を描くことにより、究竟の「人情」を把握しようとした、ということにならうか。

然れば、女性の貞節も、各々の時所の条件を離れて一律に論定されてはならない。

女は生活の業を知らねば、或は親の志に従ひ、又は子の不便さに引かれて、心の外に

両夫に見ゆるもあり。（『英草紙』「黒川源太主山に入ッて道を得たる話」）

従つて常盤の如き事態に直面しては、「清盛の懇意に应ぜば、三子の寸進のたよりあらんとのかぎりは人情にて」、即ち再縁の道を選ぶのが真の「人情」である。即ち家族の救済が「義」であるという点からのみならず、「人情」という点から見ても常盤の行為は肯定される、と庭鐘は考えたものではなかったか。

「江口の遊女」の小太郎が肯定される根拠も同様であろう。小太郎は情愛と家門継承との相剋に苦悩する中、和多然重の衷心からの勧告を得、帰郷の志を固めつつあった。恰もその時白妙の投身によつて相剋が終結したのであれば、「きつと悟りて」「家にかへる」ことを決意するのが「人情」である。

彼は浮花の身のうへ、我も若年の浮氣放蕩、彼は彼が俠に死し、我はわが儼にかへる。小太郎は白妙とは異なる状況に置かれているのであるから、このように考えるのが当然である、ということではなかったか。

第二章において、近世中期に至ると、文学から人間いかに生きるべきかの問題を読み取るうとする理解が見られるようになり、作中に描かれる「人情」に関してもこの観点に即して把握されるようになることを述べた。庭鐘の理解もこれに通ずる如くである。第二節に掲げた「大高何某」の話において、大高助五郎が一人奮起し敵を射倒したことを描き、「大高が時に臨んで義に進みたる」と評していた。即ち庭鐘は、窮迫して「義」に赴くところに人間の本情が表れると考えていたのではなかったか。

庭鐘の作品における「義」とは、繰り返しすが、名分論の如きものではなかった。第三章において、朋友の信義を扱った作品を検討し、庭鐘は、個人相互の怨恨の如き障壁を超えたところに信義が成立し得るということを言おうとしたのではないか、との私見を述べた。いま信義以外の「義」についても検討した上で改めて述べれば、庭鐘は、置かれた時所の中でその人間が何をなすべきかを考えたとき、個人の鬱憤、怨恨、殉愛の如きを超えた、より大きな正義があることが知られる、ということを一貫して言わんとしているように思われるのである。

第六章

上田秋成と当代思潮

——不遇認識と学問観の背景——

一

秋成は殊に晩年において、山上憶良・和気清麻呂等、才行正しくして報われず不幸に死んだ人びとに対し、自己の境涯に重ねつつ深い同情を示した。この、善人必ずしも報われずという人生の不条理に対するこだわりは、早く『雨月物語』『貧福論』において、人の才行の善悪と貧福との不相關への着眼という形で表明されていた。岡左内が、夢に現じた黄金の精霊に貧福の不条理を質して言う。

今の世に富るものは、十が八ツまではおほかた貪酷残忍の人多し。……又君に忠なるかぎりをつくし、父母に孝廉の聞えあり、貴きをたふとみ、賤しきを扶くる意ありながら、……（貧窮のあまり）汲々として一生を終るもあり、……かく果るを仏家には前業をもて説しめし、儒門には天命と教ふ。もし未来あるときは現世の陰徳善功も来

世のたのみありとして、人しばらくここにいきどほりを休めん。されば富貴のみちは
仏家にのみその理をつくして、儒門の教へは荒唐なりとやせん。

対して黄金の精霊は、銭は「非情の物」であつて、金銭の集散の論理は人間の才行の善悪
には関与しないことを述べる。

我今仮に化をあらはして話るといへども、神にあらず仏にあらず、もと非情の物なれ
ば人と異なる慮あり。……卑吝貪酷の人は、金銀を見ては父母のごとくしたしみ、食
ふべきも喫はず、穿べきも着ず、得がたいのちさへ惜とおもはで、起ておもひ臥て
わすれねば、ここにあつまる事まのあたりなることわりなり。我もと神にあらず仏に
あらず、只これ非情なり。非情のものとして人の善悪を糾し、それにしたがふべきい
はれなし。善を撫悪を罪するは、天なり、神なり、仏なり。三ツのものは道なり。我
ともがらのおよぶべきにあらず。只かれらがつかへ傳く事のうやうやしきにあつまる
とするべし。これ金に靈あれども人とこのころの異なる所なり。

ところでかかる黄金の論に対する従来の評価として、例えば小椋嶺一氏が、「貨幣経済の
発展に即応した」「重商的思潮」に通ずる論理と解される（「秋成「貧福論」考」、『女
子大國文』第九十四号）など、現実主義、合理主義として捉える論が存する一方で、中村
博保氏が、人間の倫理以前の自然固有の不可思議なる「人格」「魔性」を有する「生」の
論理に秋成は着眼したとされる（『雨月物語評釈』）など、神秘主義として捉える論が存

し、合理主義と神秘主義と、両様の評価が併在している。しかし私見によれば、かかる秋
成の論理は以下叙述して行くように当代思潮と深い関連を有するのであつて、合理主義か
否かの問題以前に、秋成の論理自体を当代思潮に即しつつ理解することが先ず行われるべ
きであると考え。そこで先ず、秋成が当時存在した思想に何らかの示唆を得つつこの黄
金の論を形成したことを窺わせるに十分なものとして、田中友水子の教訓読本『世間銭神
論』（安永八年刊）を挙げる。

著者友水子は、教訓本に筆を執り、また狂文『風狂文章』（延享二年刊）を物したこと
で知られる大阪の町人学者である。さてこの『世間銭神論』において、晋の魯褒「銭神
論」を踏まえて、銭の精の老人が現れ儉約等々金銭に関する論を披瀝するという設定が
「貧福論」を彷彿させることは、中野三敏氏が既に述べられているが（「静観坊まで——
談義本研究（五）」、『戯作研究』所収）、のみならず、その議論の内容自体にも「貧
福論」と酷似するものが見出されるのである。巻四「通宝字義」に言う。

銭の仁不仁を論ずるものあり。一人が云、「銭ほど不仁不義なるものはなし。其故は
銭のあつまる家を見るに、多くは慳貪不仁にして、慈愛の心なき所なり。仁愛の心あ
るものに富る人はまれなり。……けんどんふじんの家にあつまる所をもつて見れば、
不仁なるものに味方して、仁愛のふかき所に立よらざるがゆへ、銭の不仁慳貪なる事
をしる所なり」。……方兄先生これを聞て云、「不仁者は銭をあつめて散ずる事をし

らず。故によく富をなす。仁者はあつむるにおろそかにして、散ずるに速なり。故に富事なし。されば錢はもとより無情無心のものにして、仁と不仁に心なく、淡として世の中をめぐれども、いむべき家もなく、このむべき所もない。仁と不仁はただ人のなすわざにて、錢のあづからざる所なり。……ここにおいて貧者は錢はかたゆきにくせありとうらめども、錢のかたゆきにはあらず、人のかたゆきなり。しからば錢に不仁もなく仁もなし。……」。

ここで第一の論者が提示する、個々人の仁不仁と貧富とが現実に対応していないという論点が、前掲「貧福論」の左内による「今の世に富るものは、十が八ッまではおほかた貪酷残忍の人多し」云々の問題提起と共通する。且つそれを承けて「方兄先生」なる者が、錢を「無情無心のもの」と規定し、故に錢は「人のなすわざ」たる「仁と不仁」には関与しないと述べるところに、「貧福論」に、「非情の物」である黄金と人間の善惡との相関を否定するのと同軌の論理展開が認められる。

田中友水子は、宝暦三年序の実録体小説『銀の簪』（二巻二冊、九州大学文学部蔵）に、町人学者として高宮環中・穂積以貫・大口恕軒・半時庵淡々等と名を連ねている（中野氏前掲稿。中村幸彦先生「穂積以貫逸事」、著述集第十一巻所収）。なお俳諧叢書『名家俳文集』に収める『風狂文章』の解題には、友水子は淡々の他、青年時の秋成と繋がりがあった紹簾・白羽等の俳人とも交誼があつたとされている。友水子は生没年未詳であり、元

文末年頃既に五十歳をこえていたとの中野氏の推定（前掲稿）に従えば秋成より四十余歳年長となろうが、秋成と同様大阪の町人学者たちの文化圏内にあつた人物であることは確かである。

『世間錢神論』は、夙に寛保・延享の間に『錢神腐談』の名で成稿していたが、刊行を見たのは著者没後の安永八年に至つてのことであつた（中野氏前掲稿参照）。従つて秋成が「貧福論」執筆の時点で本書を見ていたとすれば、写本によつたと考える以外にない。しかしここでは本書を「貧福論」の直接的典拠の一つと認めるか否かの問題よりも寧ろ、本書と「貧福論」におけるかかる論理の類似が、黄金の精靈の論の如き金錢觀の成立する基盤が実は秋成の周辺に準備されていたことを暗示している、という点の方が重要である。先に、秋成の思想形成に与つた当代思潮の検討が不可避であると述べた所以である。

然れば友水子の論の背景にはいかなる思潮が存するのか。周知の通り享保十二年に佚斎樽山が『田舎莊子』を刊して以来、老莊思想の論理を取り用いつつ庶民的教訓を叙述する教訓談義本が続出することとなつたが、友水子も『面影莊子』（寛保三年刊）なる教訓談義本を著して、この老莊思想流行の現象の中に位置する。かくして、右に引用した論もこの現象と深く関連すると考えられるが、この点は第三節に改めて検討することにする。

さて黄金の精靈の論が『胆大小心録』等に見られる「神」「狐狸」に関する論と通ずることは、諸論に指摘される通りであるが、秋成は後掲のように、特に「神」に関しては明

確な概念規定を述べており、且つその規定が本居宣長におけるそれと正に対立的な意味をもつものとなっているのである。従つて、秋成が黄金に「人格」「魔性」を見て取ったか否かなどの問題以前に、秋成流の「神」の規定を当代思潮の中に位置付けてその意味するところを明らかにしておくことこそ先決であると考ええる。そこで先ず、秋成の「神」「狐狸」に関する論を次に掲げて再整理してみる。

二

前掲の「貧福論」に秋成は、錢は「非情の物」にして人間の才行の善悪には関与しないと述べていたが、「神」に関しても同様の論理を以て、「仏」「聖人」と対比しつつ次のように論じた。

（狐狸は）善悪邪正なきが性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。……神といふも同じやうに思はるる也。よく信ずる者には幸ひをあたへ、怠ればたたる所を思へ。仏と聖人は同じからず。人体なれば、人情あつて、あしき者も罪は問ざる也。

（『胆大小心録』一三）

仏と聖人に「人情あつて」云々とは、黄金が「非情の物」であることと対照をなし、神が「我によきは守り、我にあしきは崇る」とするのは、黄金が「つかへ傳く事のうやうやし

き」者の所に集積することと軌を一にする。

さて秋成はまた、『易』繫辭上傳にいう「陰陽不測」に拠つて神の本質を規定していた。天つちわかれず、夜ひるなく、ただ鳥の子のかひ（卵）をいでぬに似たりと也。しかしてすめるたなびきてあめとなり、にごるはこりてつちとなれり。其中にひとり神なりませり。

易に陰陽不測を神と云。或はあらはれ、或はかくれ、見とどむべからぬを神とは申也。
（『神代がたり』）

また『胆大小心録』三〇に言う。

仏氏云。「神仏同体」と。翁おもふ。仏は聖人と同じく、善根をうへて大樹とさかへさせ、つひに世かいを覆ふにいたるべし。……神は神にして、人の修し得て神となるにあらず。易云。「陰陽不測謂之神」。はかるべからずの事明らか也。さればこそ人の善悪邪正の論談なき歟。我によくつかふる者にはよく愛す。我におろそげなれば罰す。狐狸に同じきに似たり。

このように秋成は、『日本書紀』の「古天地未剖、陰陽不分、混沌如鷄子」云々と国常立尊の化生を説く一節を踏まえつつ、『易』の「陰陽不測」に拠つて「神」を規定した。ここで秋成は「陰陽不測」を根拠として、「さればこそ人の善悪邪正の論談なき」、人間の設けた善悪の規準には関与しない、人間とは異質なものと「神」を捉えている。要するに

秋成の黄金、「神」「狐狸」の論の解釈は共に、かかる規定に基づいて行われるべきであると考ええる。

且つここで看過し得ないのは、当該の『紀』の記述を正面から斥けた者に、秋成の論敵本居宣長がいたことである。

神代卷の首に、「古天地未割、陰陽不分、混沌如鷄子云々、然後神聖生其中焉」といへる、是はみな漢籍どもの文を、これかれ取集て、書加へられたる、撰者の私説にして、決して古の伝説には非ず。

(『古事記伝』卷一)

宣長と秋成における思考の相違が最も顕在化した『呵刈菟』論争に関しては第四節に後述するが、「神」の規定として「陰陽不測」を認めるか否かという最も根本的な点において、既に両者は見解を異にしていたのである。そこで、秋成の「神」の論と対比すべく、ここで宣長の論を窺つてみる。

宣長は右の引用に続けて、「陰陽」の理を以て「天地の初」を解釈することは、人知の限界を弁えぬ暴論であると述べる。

……人の智は限のありて実の理は得測識るものにあらざれば、天地の初などを、如此あるべき理ぞとは、いかでかおしては知べきぞ。さる類のおしはかり説は、近き事すら、甚く違ふが多かる物を、理をもて見るには、天地の始も終も、しられぬことなしと思ふは、いとおふけなく、人の智の限有て、まことの理は、測知がたきことを、え

悟らぬひが心得なり。

更に、神代紀の、伊邪那岐命を「陽神」、伊邪那美命を「陰神」とし、「陰神先発喜言、既違陰陽之理」とする記述に批判を加える。

大よそ世に陰陽の理といふもの有ことなし。……なまさかしき人、此文を見ては、伊邪那岐命、伊邪那美命と申す神はただ仮に名を設けたる物にして、実は陰陽造化をさしていへるぞと心得るから、或は漢籍の易の理をもて説き、陰陽五行を以て説くこととなれる故に、神代の事は、みな仮の作りことの如くなり、古伝説、尽に漢意に奪はれて、まことの道立がたければなり。……この陰陽の理といふことは、いと昔より、世人の心の底に深く染着たることにて、誰も誰も、天地の自然の理にして、あらゆる物も事も、此理をはなるることなしと思ふめる。そはなほ漢籍説に惑へる心なり。漢籍心を清く洗ひ去て、よく思へば、天地はただ天地、男女はただ男女、水火はただ水火にて、おのおのその性質情状はあれども、そはみな神の御所為にして、然るゆゑのことわりは、いともいとも奇靈く微妙なる物にあれば、さらに人のよく測知べききにはあらず。然るを漢国人の癖として、己がさかしら心をもて、万の理を強て考へ求めて、此陰陽といふ名を作設て、天地万物みな、此理の外なきが如く説なせるものなり。

宣長は「天地はただ天地、男女はただ男女、水火はただ水火」、現実はまだ「神の御所

為」によつてもたらされた現実としてそのまま受容すべきであるとする。ここで「陰陽」論に関して、その論理自体の矛盾を糾すことに批判の重点が置かれていたのではなく、それを「理をもて見る」「万の理を強て考へ求め」るもの、即ち現実を見てそこからその後存する「然るゆゑのことわり」を捉えようと志向するものであると見なして、言わばその思考態度に批判を向けている点は、重要である。同様に言う。

マヅ世間ニハ二ツアル物多キ也。天地、日月、男女、昼夜、水火ナドノ類也。カクノ如ク二ツアル物ノ多キハ、コレミナ陰陽ノ理也トスル事ナレドモ、コレ全ク陰陽ノ理ニテ然ルニ非ズ、オノヅカラニ然ル也。……若実ニ陰陽ノ理アラバ、万物コトゴトク二ツツツアルハズ也。然ルニ一ツナル物モアリ、二ツナル物モアリ、又マレニハ三ツナル物モアルハ、ミナ何トナク然ル也。

(『答問録』)

現実の世界に「天地、日月、男女」等々のように対をなすものが多いのは、「陰陽ノ理ニテ然ルニ非ズ」、即ち「陰陽ノ理」なるものに依拠して現実がかくあるのではなく、現実には現実として「オノヅカラニ然ル」「ミナ何トナク然ル」と解するべきであると。

宣長は前引の『古事記伝』巻一に「或は漢籍の易の理をもて説き、陰陽五行を以て説こととなれる」云々と指摘しているが、神道に『易』の「陰陽」論、あるいは中国古来の陰陽五行論等を導入し、古伝説の次元にとどまることなく世界の根源(宣長の言う「天地の初」の「理」)をも射程に入れた体系に組み替える試みが、例えば度会氏の伊勢神道、そ

れを承ける北畠親房『元元集』等に見られるように中世以来行われ、近世に至つても林羅山・山崎闇斎等の儒家神道において推進されることとなった(阿部秋生氏「儒家神道と国学」、日本思想大系『近世神道論・前期国学』所収)。また民間に俗神道を講釈した増穂残口も、陰陽五行論を導入しつつ国常立尊を森羅万象の根源であると規定して次のように説いた。

天地滓合し中、仄かに芦芽の如くなる神化生給ふ。実の体あるにあらず、推て云察して名づくる物にして、虚空法界万物育生の元気なり。是を国常立尊と申奉る。此神人畜・草木・森羅万像の全体にして、本有常住の尊容なり。是より木・火・土・金・水と五行判れ、……

(正徳五年刊『艷道通鑑』巻一)

かくして、「陰陽」論によつて神道説を捉え直すことは近世中期においても依然顕著に行われていたものと窺えるが、宣長はかかる論に対して殊に「理をもて見る」(前掲『古事記伝』巻一)、古伝説を古伝説として受け入れることなく、古伝説の背後に更に「理」を読み取ろうとするものと位置付け、排撃を加えたのであった。

殊に老莊思想の流行、その一環である易老一致説と相俟つて、一層顕著となつて来たもののようである。後年易学の大家となつた新井白蛾は、若年時に成稿した談義本『老子形氣』（宝暦三年刊）において、陰陽五行論に拠りつつ国常立尊を天地の始原と説いているが、かかる論は正に、宣長が「伊邪那岐命、伊邪那美命と申す神はただ仮に名を設けたる物にして、実は陰陽造化をさしていへるぞと心得る」（前掲『古事記伝』巻一）、即ち古伝説の背後に更に陰陽造化の「理」を見て取る論として排撃したものの典型と言ふべきである。

道といふも太極といふも無極といふも皆一ツ事也。天地いまだ開ざる時声もなく形もなく陰陽五行も一渾然にて何とも分れぬ此時をさして無極といふ。……神道は国常立尊を元々造化の始として、天神地神の間は陰陽五行の廻りを今日人の身の上を借用ひ譬喩ていふたもの也。伊弉諾尊と申も今の人間のごとくかくも名の付たる体の有にはあらず。神代の巻に、「伊弉諾尊、伊弉冊尊、天の浮橋の上に立せ玉ひて共に計ひて曰、「底下に豈国なからんや」との給ひて、すなはち天の瓊矛を以て指下て探ぐりしかば、是に滄溟を獲き。其矛の滴瀝の潮凝て一ツの島となれり。これを名付けて礫馭廬島といふ」と有も、造化の運りを今日人間の物をなし行ふ気味合に借用て、舍人親王書給ひたるもの也。

（巻五「馬子発明の事付儒仏神問答」）

ところでこのように天地の始原を捉えようとする議論を一連の老莊思想流行の現象の中

に位置付けて見ると、例えば『老子』第四十二章の、

道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負ふて陽を抱き、冲氣以て和することを為す。

の如き、老莊所見の、現実界における万物のあり方を根源の「道」に基づき「陰陽」の展開によつてもたらされたものと観ずる議論に対する関心が、この流行現象の中に認められることに想到する。

老子研究書に筆を執つた幕府の御書物奉行近藤蘆隠は「老子の道は轍面周易と其理表裡を相なし候へば、異端といふべからざるのみならず、儒の本を説といふべく候」（元文五年刊『蘆隠先生老子答問書』）と、易老一致説に立つと表明する。これは、『易』における「易に太極有り、是れ両儀を生ず。両儀四象を生じ、四象八卦を生ず」（繫辭上傳）の如き、天地万物の根源を捉える論理を、前掲の如き『老子』の「道」を捉える論理と同軌と解するもので、蘆隠自ら『老子本義』（享保十六年刊）序に「古人も亦往々老子、周易並べ観、参へ玩ぶ」云々と述べるように、中国古来存する論である。かくして蘆隠は易老一致の見地から、現実における「万物」のあり方は根源の「道」に基づき「陰陽」の展開によりもたらされると論じた。

……しゐて是を名づけて道といふまでにて、名もなきなり。名の無が常の名にして、天地の始也といへり。其の無名の道より一氣を生じ、一氣清濁輕重をわかつて、陰陽

の二氣をなし、天地斯コトに開け、二氣交通和を成て、万物を生ず。（『老子答問書』）
また滝鶴台『三の逕』（元文三年自序）には、『莊子』大宗師篇所見の、天地を大なる鑪ろ、造化を鑄物師、人間を鑄られる金属と見なす論（「今一たび天地を以て大なる鑪と為し、造化を以て大なる冶と為さば、悪くに往くとして可ならざらんや」）に拠りつつ、造化の作用に基づき万物の「生死寿夭」がもたらされる様を次のように説く。

老子莊子の道には、因果の沙汰なし。一切万物、生死寿夭、皆自然の道理にて、天のなすにもあらず、我なすにもあらず、自ら生じ、自ら死す。是を物化と云。……天地の鑪、造化の冶工、陰陽の炭を以て、万物の銅を鑄出す事なれば、聚散定りなく、変化測りがたし。

ここで「聚散定りなく、変化測りがたし」と、深遠なる造化の作用に着眼を示すが、これは、前掲した秋成『神代がたり』の、
易に陰陽不測を神と云。或はあらはれ、或はかくれ、見とむべからぬを神とは申也。とする捉え方との関連を思わせる。さて、教訓談義本の先驅をなした佚斎樗山も、同様の論理に立つて、現実界の事象は造化の作用に統べられ「陰陽の生殺」によりもたらされたものであるが故に、人間の感情、意志を以ては如何ともなし難いと、明確に説くに至っている。

彼（雷）無心にしてふるふ。我無心にして聞きかば、何の氣を塞ふさぐ事かあらん。……天豈あに我

一人のために、此暴風霹靂を起して、此變動をなさんや。天地は無心也。惧る者はみづから惧おそ也。天地は天地を以て變動し、我は我を以て寧静也。……はやくやみなん事を思ひても、我ためにやむ物にもあらず。……此形は陰陽の凝聚こじあつまる也。造化の中に有あるもの、誰か陰陽の生殺をまぬかれむや。……天に五臓なし。何ぞ人情のごとくのいかりあらん。
（享保十二年刊『田舎莊子外篇』卷三）

「無心」にして「人情」なき造化の作用のもたらす「陰陽の生殺」は、人間の危惧などの情には感応しないとする右の論と、先に掲げた秋成の、黄金を「非情の物」、神を「陰陽不測」として人間の善惡との相關を否定する論との関連を想定することがここに許されるところれば、前掲『胆大小心録』三〇に言う、

易云。「陰陽不測謂之神」。はかるべからずの事明らか也。さればこそ人の善惡邪正の論談なき歟。

とは、「陰陽」の深遠なる作用であるが故に、それに拠つてもたらされた現実には人間が設けた善惡の規準とは対応しない、との謂いであつたと解してよからうか。

ところどころかかる老莊思想流行の現象において、老莊所見の、善惡・賢愚等々の価値対立を相対的なものと見なす論に対する着眼が認められることが、中野氏「近世中期に於ける老莊思想の流行——談義本研究（一）——」（前掲『戯作研究』所収）等の論考に指摘されているが、以上のように見て来ると、かかる相対的思考も、相対的価値の対立する現実

の相を超えた「道」の存在に対する関心を前提としていたものと思われる。前掲した『世間銭神論』に秋成と類似の金銭觀を展開していた田中友水は、談義本『面影莊子』に、夭折した顔回が長寿の彭祖に対して語るとして、次のように述べる。

但虚にして靈あり、一にして体なきものあつて客人となり来る。其名を玄徳といへり。天地万像を総持するものにて、天地は我と同根万物一体也。……汝骸の八百歳を重んじて自己の身に具たる天徳の事を忘れたり。……鶴は千年亀は万年、東方朔は九千歳といへば、汝が八百歳は夭死也。……汝が養氣調練は死を畏れ生を貪て骸をのみ大事と思ひ、寿を是とし夭を非とす。是非好悪の念慮絶えず自然にしたがはざる病によつて八百歳を一期として死したれ共、汝に何の徳がある。

(卷三「彭顔夭寿」)

真に抛るべきは「寿夭」「是非好悪」の相対的価値対立ではなく、それを超えた「天地万像を総持する」「玄徳」「天徳」であると。

もとより老莊においては、善悪・賢愚等々の価値対立は相対的なものと見なされるが、天下、皆美の美たるを知るも斯れ悪のみ。皆善の善たるを知るも斯れ不善のみ。故に有無相ひ生じ、難易相ひ成し、長短相ひ較り、高下相ひ傾け、音声相ひ和し、前後相ひ随ふ。

(『老子』第二章)

かかる論は、現実における相対的差別の相を超えたところにある「道」こそ真に抛るべきものと見なす思考に裏付けられていた。右『老子』第二章に続けて言う。

是を以て聖人は、無為の事に処り、不言の教へを行ふ。(聖人の抛る「道」は)万事作りて辞せず、生じて有せず、為して恃まず、功成りて居らず。夫れ唯居らず、是を以て去らず。

また『莊子』則陽篇においても、

天地は形の大なる者なり。陰陽は氣の大なる者なり。道は之れが公たり。……欲惡去就、是に於てか橋起し、雌雄片合、是に於てか庸に有り。安危相ひ易り、禍福相ひ生じ、緩急相ひ摩し、聚散以て成す。……此れ物の有する所、言の尽くす所、知の至むる所は、物に極まるのみ。

「道」は、「言」「知」を以て捉え得る、「欲惡去就……」の相対をなす「形」「物」の世界を超えたところに存在するとされていた(福永光司氏解説、中国古典選『莊子』参照)。ところで先に近藤蘆隱の易老一致説に触れたが、『易』の論理からの、老莊と相俟つての示唆も看過できない。佚斎樽山は『田舎莊子』『莊子大意』に、『易』繫辭上伝の「形而上は之れを道と謂ひ、形而下は之れを器と謂ふ」に抛りつつ次のように言う。

唯聖人のおしへは、道を以器を制し、器を以道を載せ、道、器兼備へて、遺すことなし。

樽山はこの論理に基づき、善悪等の相対をなす「形迹ある」「器」を超えた「道」を、次のように捉える。

迹ある者は、かならず対あり。此に善なれば彼に悪なり。……万物形迹ある物みなかくのごとし。……天地の大なるも、形あれば器也。……只道は迹なし。故に対なし。善悪を以語るべからず。古今を以損益すべからず。始もなく終りもなし。前後もなく左右もなし。人の由よつて、須臾も不可離。所に就て、強て名付て道といふのみ。なお樗山は同様の論を根拠に、

(莊子は)五帝三王、周公、孔子を毀りて、当世の儒者、聖人の真を不知、徒に其礼楽仁義の迹になづみ、聖人の糟粕を貴むで、道とすることを憤り、礼楽仁義聖人ともに打やぶりて、道の極りなき事を論ず。……今の儒者の貴ぶ所は、堯舜孔子の迹なり。其形迹の堯舜孔子を打やぶりて、真の堯舜孔子をあらはさむため也。

と、「迹」「糟粕」に堕した儒教道德を「道」「真」の次元から新たに捉え直そうとすると、ここにこそ莊子の執筆意図があつたと論ずる。即ち樗山の所謂「莊子の儒教的解釈」(中野三敏氏「談義本略史」、新日本古典文学大系『田舎莊子・当世下手談義・当世穴さがし』解説)とは、かかる「道」の把握に拠つて立つものであつた。

このように老莊、あるいは『易』由来の論理を受容しつつ、宣長の言う「理をもて見る」、現実を見てそれをそのまま受容することなく、現実の背後に貫徹する「道」「理」の存在を見て取ろうとする思考が、当代において一層顕著となつていったものではなかつたか。即ち、秋成が自らの論を形成する基礎となし得るだけの思想が当代においてかかる形で準備

されており、秋成の論はこれに即して理解されるべきではないか、ということである。

四

かくして秋成は、当代思潮に底流していた「理をもて見る」思考に拠つたが故に、現実とは「オノヅカラニ然ル」(前掲『答問録』)ものであるとしてそのまま受容するをよしとする宣長と、その思考態度において鋭く対立することとなつたものと思われる。これが最も顕著に窺えるのが、著名な『呵刈葭』下篇第三条の儒仏受容をめぐる論争であろう。

(秋成云、)儒仏の二教も土地にふさはずは、培養する共生育すべからず。既に切支丹の国禁厳なるを見つべし。二教の神孫の御心になはせ給ふは、即国土に相応しき共いふべし。其ふさへる大理は、人の小智に推測るべきにあらず。今や二教は羽翼に用ひさせ給ふをも、国津神の悪ませ給はぬに見れば、今日遺恨もなきこと也。事物みな自然に従て運轉するを、其勢に對へ立て止むべきにあらず。擬古は学びて得べし。復古は学者の贅言也。然れども天地の無窮なる間には、自然の運轉にて古に復る時も有まじきにあらず。釈氏の一劫は智術の巧なれば従ひがたし。今日の弊風うれたきとて、一民の努力にはいかむ共すべからず。吾師いへらく、往時は往時にして宜しく、今世は今世にて宜しと。此言旨味あるかな。

(宣長云、)「儒仏の二教も土地にふさはずは」云々。……物の広まるは、必宜しき理ある故に然るにはあらず。凡てわろき事の広まるは、禍津日神の心也。もし広まるを以て、神の悪ませ給はぬ故ぞといはば、国に盗賊のあるも、水火の災のしげきも、稲に虫のつくも、神はにくませ給はぬにや。時ありて天下の乱ることあるも、神のにくませ給はぬ故といはむか。「事物皆自然に従て運轉するを、其勢に對立て止むべきにあらず」云々。こは余がもとより常にいふ所也。但し自然の運轉といふは非也。運轉は神たちの御しわざ也。抑世中の万の事は、ことごとく神の御心より出てその御しわざなれば、よきもあしきも、人力にてたやすく止べきにあらず。故にあしきをば皆必止よと教るは強事也。ただ其善惡邪正真偽をよくわきまへて惑はじとするぞ、學問には有ける。

秋成は傍点部分に明らかなように、儒仏二教が日本に「相応ふ」か否かという觀點に立つて問題を捉える。かくして現実に徳川治世下において儒仏が統治を輔佐する機能を果たしているという事態の背後にも「其ふさへる大理」が存在すると見て取り、かかる上で「今日遺恨もなきこと也」「往時は往時にして宜しく、今世は今世にて宜し」と是認するに至っている。一方宣長にあつては、「盜賊」「水火の災」等々と例示されるように、あくまで現実における直接的可視的な是非の規準に立つて論じており、儒仏の「広まらざる」が則ち是、「広まる」が則ち非と捉えられている。然れば、「理」があつて現実をそのよう

にあらしめているとの把握が成立しなくなるのは当然であり、かくして宣長は「必宜しき理ある故に然るにはあらず」と論駁したのであつた。

ここで右の論争に関して、秋成・宣長共に歴史の動きを人力で阻止できない旨を述べているところから、両者の認識に本質的相違はなかつたとする解釈も存するが(飯倉洋一氏「『自然』の意味——秋成の理想と現実——」、『語文研究』第五十二・五十三号)、私見によれば、かかる結論に至り着くまでの両者の思考の内実は、やはり対照的なものであつたとすべきである。要するに秋成の言わんとするところは、儒仏の浸透が是であるか非であるかは、現実における直接的可視的な規準においては決められないのであつて、「其ふさへる大理」の次元から問題を捉えるべきであり、然れば、現に統治に寄与していることにも窺われる通り、是認すべきこととなる、というものではなかつたか。宣長は言う。

抑漢人は、天地万物の理もことごとく測り識べく、測られずといふことは無きがごとくいふなるを、今上田氏も凡て漢意なる故に、余が「不可測」といふを託言の如く思ふ也。

(『呵刈菰』下篇第五条)

上田氏は我が言う意味での眞の「不可測」を理解しないという点で漢意に等しいと。現実とは「オノヅカラニ然ル」ものであるとして、その背後に「理」を見て取ることを徹底して拒否する宣長にすれば、秋成がたとえ「其ふさへる大理は、人の小智に推測るべきにあらず」「其勢に對へ立て止むべきにあらず」と述べようとも、そこに、現実の背後に貫徹

する「理」の存在を捉えようとする思考態度が貫かれている以上、いかにしても相容れざるところであつた。

宣長のように、現実の背後にあるものは徹底して不可測であるとして、そこに「理」を見て取れることを放棄し、眼前の現実を「オノヅカラニ然ル」ものと観ずることができれば、たとえそれが不条理な現実であろうとも、「ただ其善悪邪正真偽をよくわきまへて惑はじ」、そのまま受け入れて終わることができたであろう。

まづ下たる者はただ、上より定め給ふ制法のまゝを受て、其如く守り、人のあるべきかぎりのわざをして、世をわたり候より外候はねば、……然るに無益の事を色々心に思ひて、或は此天地の道理はかやうかやうなる物ぞ、人の生るはかやうかやうの道理ぞ、死ぬればかやうかやうになる物ぞなどと、実はしれぬ事をさまざまに論じて、己がこころこころにかたよりて安心をたて候は、みな外国の儒仏などのさかしら事にて、畢竟は無益の空論に候。

(『答問録』)

しかし秋成は、現実の背後には何らかの「理」が貫徹していると捉えるが故に、実際には不条理な現実が存在することを意識するにつけ、かかる現実をもたらず所以のものにあくまでもこだわらざるを得なくなった。このことが最も顕著に現れたのが、秋成が晩年において随所に言及する「不遇」に関わる問題であつた。

前掲の『呵刈葭』下篇第三条に、儒仏が日本に浸透したのは何らかの「大理」によつて

であると捉えた秋成は、人間の幸不幸を決定付けるような歴史上の事象に関しても、何者が現実をどのようにあらしめているのか、その所以にこだわりの続けた。『金砂』巻六に、大友皇子の統は壬申の乱に断絶するものの、天智天皇の孫光仁天皇が再び皇位に即いて以来この統が連綿と継続するという歴史の動きの測り難さを説いて言う。

是につきても恐れながら我輩の上に思へば、人各遇不遇有て、我いらぬ命禄は論ずべきにあらず。又仏化の冥福、奸智の栄花も、天賜にあらざれば、我に亡びずとも子孫に尽ん歟。上宮太子・山背王の不遇、来たるが如くにて来たらず、蘇我三世の威福来たれども、終に亡ぶ。天武の御系統も称徳に断え給へるをおもへば、学士の理数も無しと誣べからず。又必も信ずべからず。

また『春雨物語』「血かたびら」には、平城帝が太弟(後の嵯峨帝)に、王朝の興衰をもたらず所以のものは何であるかと問う。

(帝)のたまはくは、「周は八百年漢四百年、いかにすればか長かりし」とぞ。太弟……こたへたまはく、「長しといへども、周は七十年にて漸衰ふ。漢家も又、高祖の骨いまだ冷ぬに呂氏の乱おこる。つつしみの怠りにもあらず」と答たまふ。「さらば天の時か。天とは日々に照しませる皇祖の御国也。儒士等、「天とは即あめを指か」と聞けば、「命禄也」と云。又数のかぎりにもいへり。是は多端也。仏氏は、「天帝も我に冠かたぶけて聴せたまふ」と申す。あな煩はし」と。

(富岡本)

かくして秋成は殊に、才行正しくして不幸に死んだ史上の人びとを見ては、自己の境涯に重ねつつ、かかる不幸をもたらした所以に対して一層深くこだわった。

大夫（山上憶良）博学多才、且氣介有て当世の人傑也。不遇薄命にして、壮年病に繋がれ、官途進まず、老に到て妻に別れ、愛児を失ふ。悲傷いとまなし。儒士はかかるを天命に帰し、釈氏は是を因縁に托す。其理知べからず。（『金砂』巻十）

前掲『呵刈葭』に「其ふさへる大理は、人の小智に推測るべきにあらず」としたと同様、ここにおいても秋成は「其理知べからず」、人間の不幸などの現実をもたらす所以のものは結局のところ明らかでないとする。即ち秋成は、現実には「理」によつてもたらされていると思ふが故に、その現実が不条理極まりないことを意識するにつけ、「理」は不測であるとの認識を深めざるを得なくなつたのではなかつたか。

五

不幸な人びとの境涯に感情移入しつつ自己を寒酸孤独、不遇とする認識を晩年に至つて一層強めていつた秋成にとつて、古典の学への没入が唯一の自己救済の手段であつたことは周知の通りである。

頃一夜の夢に、垢面短鬚の老翁来りて云はく、「兄や薄命不遇、郷土を去り六親を離

れ、居無く産無し。自ら恣に狂蕩を為し、間に乗じて文を作る。……居常書を読み、感有り、將に以て不遇に安んぜんとするか。……」と。覺めて後之れを思ふに、冷落失路、之れを窮厄と為せば、則ち樂しむべからず、之れを命禄と為せば、則ち何を以てか憂へんや。……終日門を閉ぢ、兀坐し、筆に乘じ、富に勝り貴に勝るの文ならずと雖も、聊か以て消間の策と為すのみ。（『藤簍冊子』自序、原漢文）

ところが古典学への没入は、秋成を不遇に対する慨嘆から解放し安逸の境地へ導くことを不可能ならしめる要因を、実は内包していた。且つこの問題は以下に述べるように、検討してきた秋成の思考と深く関連するものと思われる。

秋成は古文獻に没頭すればするほど、古文獻は必ずしも眞実の古代像を伝えてはいないという懷疑の念、いわゆる「文獻的二ヒリズム」（日野龍夫先生「秋成と復古」、『宣長と秋成——近世中期文学の研究——』所収）に陥つた。『遠駝延五登』（上田秋成全集第一巻所収『遠駝延五登 一（異文）』）に、無絃の琴を奏でて楽しんだ陶淵明に倣つて、古文獻の脱漏はあえて補わぬをよしとすると述べる。

文辭に事を述尽す国（中国）も、秦火の後は事乱りぬと也。ここ（日本）にも村上の天徳四年の火に、古書は何も何も焼亡びし後は、とざまかうざまに補ひわざして全からしむ。中には闕失なひしまなるぞ、切たえし絃の足はぬに心をやれるぞまどひなからめ。

ここで「切たえし絃の足はぬに心をやれるぞまどひなからめ」と言うとき、古文獻の脱漏をあえて補うことへの戒めは、文献学的方法論としての意味を通り越して、秋成個人の内面に関わる問題となっている。

かくして、かかる感懷は、『遠駝延五登』（上田秋成全集第一卷所収『遠駝延五登 二』）に『老子』を引用して述べる次の一節に顕著に窺うことができる。

老子云、「絶学無憂、唯之与阿、相去幾何」。この語の高き趣、知がたし。解えずとも其旨おほろかに憩なひてあらむ。

いま『老子』第二十章の冒頭部分を引くと、

学を絶てば憂ひ無し。唯と阿と、相ひ去ること幾何ぞ。善と惡と、相ひ去ること何若。人の畏るる所は、畏れざるべからず。荒として其れ未だ央きざる哉。

即ち「唯」と「阿」と、返事の作法を喧しく区別し、善惡の別を詮索する儒家の学問を批判しつつ、人の憚るところは憚らざるを得ないが（「畏」は「憚」の義）、それ以上の議論は際限がない、と説く。「荒として……」とは、「ごてごてとした学問的な詮索は、人間を際限のない觀念の泥沼のなかに追いこんで、いたずらに苦しみ悲しませ迷わせるだけの無益な彷徨である」（福永光司氏解説、中国古典選『老子』）の謂いである。学問には人を煩瑣な詮索に没入させ心を苦しめる「毒」の潜むことを指摘した『老子』のこの一節に、秋成は深く共感したのであった。

また『胆大小心録』一五には、『列子』『莊子』から次の引用が見られる。

楊朱云。「百年寿之大齊、得_レ百年者千無_レ一焉。設_レ雖_レ有、孩抱昏迷者、幾居_ニ其中_一矣。夜眠所_レ強、昼覺之所_レ遺、又幾居_ニ其半_一矣。量_ニ十數年之中_一、追然_ニ而自得_一、無_ニ介焉之慮_一、亦无_ニ一時之中_一爾」。莊子云。「吾生也有_レ涯、而知也無_レ涯、以_レ有_レ涯、隨_レ無_レ涯殆_レ已」。 （なお、秋成による誤写は適宜改めた。）

先ず前半に引く『列子』楊朱篇の一節は、仮に百年の長寿を得たとしても、幼年期（孩抱）と老年期（昏迷）、また昼夜の失われる時間を除くと、人生の實質的時間は幾許もないことを説く。これを踏まえて後半に引用する『莊子』養生主篇の一節は、限り有る生において限り無く知を追求することを戒めるものである。ここには右の二つの引用章句のみで、それに対する秋成の評は見られないが、殊に当該の『莊子』の一節は、早く安永三年に成った『あしかびのことば』の中にも引かれており、秋成の注目の程を窺わせる。

おのれおのれが得るとえぬとのかたは心して、いづれかかしこきにさだむべき。ただかぎりある命もて、かぎりなき世の事を尽さむぞいとかたじけなくかたかるよしに、莊子といふ人ぞはやく論じたまへりし。ただただすけるひとかたにのみをさをささくば、それぞ其の道の師とあがむべき。

『老子』の「絶学無憂」と同様、右の『莊子』養生主篇の一節は、煩瑣な学問的詮索が、善惡の価値的偏見を超えた真に拠るべき「道」を傷つけ害うことを警告するものである。

（中国古典選『莊子』参照）。かくして秋成は『茶癡醉言』五三に言う。

ただよき歌に習ひ、そのかみは世のさましか有しよと、思ひかへして、心にしるすばかりこそ宗なるべき。誤字落句しひて補なふとも無味也と、見過すが識者の心なるべし。さて歌の心の感動はくはしくも見ずして、事のみを解わづらへるは聞にくし。

自らの携わる古代学が「事のみを解わづらへる」営みに陥る危険を内包することを知った秋成は、眼前の可視的な次元にある文献にいかん操作を施そうとも、真の古代像は依然その背後にあつて姿を明らかにしないことに対する慨嘆を込めて、『老子』の「絶学無憂」、『莊子』の「以有涯随無涯、殆已」への共鳴を表したのではなかったか。

秋成の老莊に対する直接的言及は右にとどまる。秋成が直接老莊を範としつつかかる学問観を形成したのか否かは、検証し得ない。あるいは、検討してきた如き秋成の思考態度が自ずから、眼前の文献に触れるにつけそれをそのまま受け入れることを許さず、その更に背後にこそ古代の実像が存すると捉える視点を導き、それに合致する表現を老莊の中に見出したという方が事実であるかも知れない。何れにしても第三節に論じたように、秋成が思考態度において老莊と通じる部分を有していたことが、老莊に述べられたかかる学問観への共鳴を導いたのではなかったか。

『胆大小心録』五に、「或人云。しひてしれぬ事をしらんとするは、かへりて無識じやとぞ。是は聞えたとおもふて、しらぬ事に私はくはへぬ也」と秋成が賛意を示した、雨森

芳洲『橘窓茶話』の一節に言う。

神代一卷、不_レ可_三以_二不_レ尊重_一。其為_レ言也、遼濶奥嶮、弗_レ究_メ可也。人欲_レ求_二其的確_一、可_レ謂_二無識_一矣。

（巻下）

芳洲は同じ『橘窓茶話』に、儒仏道の三教に関して、個別的教義、修養の方法は異なるうとも、その根本においては一であると論ずる。

天惟一道、理無_二一致_一。惟立教有_レ異。故自修不_レ一。

（巻上）

芳洲のかかる三教の捉え方に関して、林兆恩を代表とする明末の三教一致論（中野氏前掲「近世中期に於ける老莊思想の流行」）、また芳洲が奉じた宋学に備わる理一分殊論（上垣外憲一氏『雨森芳洲』）からの影響が従来指摘されているが、ここに、芳洲が晩年に親しみ『橘窓茶話』にも重ねて引用する老莊思想に備わる、現実の可視的な差別対立を超えたところに「道」を措定する論による示唆をも考えてよからう。かくして、可視的な文献の背後に、「遼濶奥嶮」、深遠なる真の古代像が潜在するとの思考は、秋成にとって十分に共鳴し得るものであった。

最晩年の秋成にあつて、「理をもて見る」思考は、不遇に対する認識、更にそれと表裏をなす古典学において一層深められていったものの如くである。秋成が、宣長の説く、善神は結局悪神に克ち現実の不条理はやがて解消されるとの論を容れられなかった事情は、日野先生「老境の秋成」（前掲『宣長と秋成』所収）に詳述されるが、かかる思考に立つ

ことにより秋成は、不条理な現実をもたらす所以のものに対するこだわりを一層強めることとなったのではなかったか。夙に『諸道聴耳世間狙』『孝行は力ありたけの相撲取』に、正しき者の報われない不条理に関心を寄せ、前掲した「貧福論」の議論を経て、晩年に至っては『春雨物語』『宮木が塚』に、遊女宮木を徹底的に不幸な者に形象し、かかる不幸をもたらす所以のものは何かと問いかけたように、「理をもて見る」思考は秋成の文学の基底に貫流するものであったように思われるのである。